DIE SELBSTZERSETZUNG DES CHRISTENTHUMS UND DIE RELIGION...

Eduard von Hartmann





Hartmann
ZEY



DIE SELBSTZERSETZUNG

DES

CHRISTENTHUMS

UND

DIE RELIGION DER ZUKUNFT.

VON

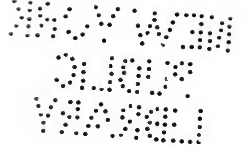
EDUARD VON HARTMANN.

ZWEITE AUFLAGE.

BERLIN.
CARL DUNCKER'S VERLAG.
(C. HEYMONS.)
1874.



Druckerei des Berliner Tageblatt [Rudolf Mosse] Berlin.



Inhalt



Vorwort zur zweiten Auflage.

Die nachfolgenden Erörterungen erscheinen hier in einem neuen Abdruck von wesentlich unverändertem Inhalt. Die Zeit seit der Abfassung, im Februar d. J., war zu kurz, um für die behandelten Fragen von selbst neue Gesichtspunkte zu gewinnen. Die erste Veröffentlichung in der von Paul Wislicenus herausgegebenen Leipziger Wochenschrift „die Literatur" (im II. Quartal d. J.) rief keine nennenswerthen Kundgebungen hervor, und die erste Buchausgabe dieser Schrift war in Stärke von 2000 Exemplaren binnen acht Wochen vergriffen, so dass auch hierbei kein hinlänglicher Zwischenraum für bedeutendere Gegenäusserungen blieb, welche zu einer verdeutlichten und erweiterten Fassung der neuen Auflage hätten Anlass geben können. Nur einige politische und kirchliche Blätter haben sich beeilt, die erste Auflage zu besprechen, ohne dass dabei wichtigere Einwendungen zu Tage getreten wären. Im Allgemeinen wurde von

den Berichterstattern die nahe liegende Parallele mit dem „alten und neuen Glauben" von Strauss in den Vordergrund gestellt, und ich kann mich über das bei diesem Vergleich von den verschiedensten Parteistandpunkten gefällte Urtheil nicht beklagen.

Was mich betrifft, so habe ich es geflissentlich vermieden, den Chorus der Widersacher und Pamphletschreiber gegen die Straussische Abschiedschrift durch meine Stimme zu verstärken, und habe mich mit einigen Andeutungen begnügt, dass Strauss in seiner Grundanschauung mit dem liberalen Protestantismus auf dasselbe Niveau zu stellen sei. Ich habe vor Strauss als Kritiker und Schriftsteller zu hohe Achtung, als dass ich in das Geschrei über ein „Bekenntniss" hätte einstimmen sollen, aus dem doch am Ende nichts weiter zu entnehmen war, als was jedem Einsichtigen und tiefer Blickenden längst nicht mehr verborgen sein konnte, dass nämlich Strauss kein philosophischer Kopf war, wozu ihn früher einige Hegelianer hatten stempeln wollen, weil er sich in seiner Jugend der Fahne des Hegelianismus angeschlossen hatte. Dass aber sein Verhältniss zum Hegelianismus immer nur ein äusserliches, durch die Mode der Zeit bedingtes war, war bei genauerem



Studium seiner Schriften unschwer zu erkennen, und bedurfte kaum eines so schlagenden Beweises, wie er ihn im Alter durch seine Verleugnung des Idealismus und das eifrige Mitmachen der neuesten Mode des Darwinismus geliefert hat. Wäre irgend ein tieferes Verständniss für die Hegelsche Philosophie in ihm vorhanden gewesen, so hätte er nothwendig eine geistigere Auffassung der von Darwin neu begründeten Descendenztheorie finden müssen, anstatt mit klingendem Spiel in's Lager der mechanischen Weltansicht überzugehen (freilich nicht ohne inconsequenter Weise einige Fetzen seiner früheren idealistischen Fahne mit einzuschmuggeln.) Unter so bewandten Umständen musste mir eine philosophische Auseinandersetzung mit Strauss in der That nutzlos erscheinen, um so mehr, als einerseits die Unvereinbarkeit der älteren und neueren Bestandtheile seiner Weltanschauung ihm schon von andern Seiten genügend dargethan war, und als ich selbst mir die Auseinandersetzung mit der mechanischen Weltansicht des Darwinismus für eine besondere Erörterung verspart hatte*). Ebenso

*) „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", im III. und IV. Quartal der „Literatur" d. J. Die Buchausgabe wird nach Neujahr in Carl Dunckers Verlag in Berlin erscheinen.

konnte ich von einer Darlegung und Begründung meiner eigenen Weltanschauung Abstand nehmen, da dieselbe in meinen philosophischen Schriften zu finden ist. Dies alles erlaubte mir eine grössere Concentration des Stoffs und eine gedrängtere Behandlung der auf ihren eigentlichen Kern beschränkten religiösen Frage der Gegenwart, wenngleich der denkende und mit dem systematischen Zusammenhang meiner Ansichten vertraute Leser keinen Augenblick im Zweifel darüber sein wird, dass und wie die vorliegenden Betrachtungen sich organisch in jenen einfügen, und dazu angethan sind, ihm auch ihrerseits wieder eine neue Stütze zu verleihen.

Dass ich es mit meiner Behandlung der Sache Keinem recht gemacht haben werde, darüber gebe ich mich keiner Täuschung hin. Wer bei uns zu Lande Gegner des Christenthums ist, der pflegt auch von der Religion überhaupt nichts wissen zu wollen, und wird einen Andern, der das Interesse der Religion als das höchste Menschheitsinteresse vertheidigt, leicht für einen Schwärmer, oder gar für einen Mystiker ansehn. Wer aber noch für religiöse Interessen einzutreten wünscht, der wird heut zu Tage kaum den Muth haben, es anders als auf dem geschichtlich gegebenen Boden



des Christenthums zu thun. Ich aber bekämpfe die Orthodoxen, weil sie christlich, d. h. für uns ungeniessbar sind, die radicalen Gegner des Christenthums, wie Strauss, weil sie irreligiös sind, und die vermittelnden liberalen Protestanten, weil sie nicht nur irreligiös sind, sondern gar obenein noch christlich sein möchten. Dass die concreten gegebenen Religionen auf keine Weise mehr haltbar sind, darin stimme ich mit Strauss (d. h. dem Strauss des „alten und neuen Glaubens", nicht dem des „Lebens Jesu") überein; dass es aber mit der verweltlichten Irreligiosität auf die Dauer nicht geht, und dass, wenn nicht die ganze moderne Cultur eine Beute des Ultramontanismus werden soll, durchaus etwas Neues kommen muss, — nicht eine unmögliche abstracte Religiosität, sondern eine neue concrete Religion auf vernunftgemässer und doch tiefsinniger metaphysischer Grundlage, — das ist die Behauptung, worin ich mich von Strauss unterscheide. Diese Grundlage können nur der Pessimismus und der Pantheismus mit seiner Lehre von der Jmmanenz des Einzelgeistes im Allgeiste und von der substantiellen Identität des Allwesens und seiner individuellen Erscheinung bilden. Die besten Andeutungen über die psychologische Ent-

wickelung einer solchen monistischen Religion der Immanenz findet man in Biedermann's, „christlicher Dogmatik“, nur dass derselbe einerseits noch zu tief im Hegelschen Optimismus und einer unhaltbaren Ansicht über die Willensfreiheit befangen ist und andrerseits von dem Irrthum nicht los kann, dass sein psychologisch entwickeltes Wesen der Religion durch eine von Grund aus neuschaffende Umgestaltung des Christenthums historisch in adäquater Weise verwirklicht werden könne.*)

Dass ich an ein baldiges Auftreten der als nothwendig erkannten neuen Religion nicht glaube, habe ich ebensowenig verhehlt, wie dass die Zwischenzeit eine Zeit der religiösen Verwirrung und schmerzlichen geistigen Ringens sein wird. Man wird mir vielleicht einen Vorwurf daraus machen, dass ich kein Bedenken getragen habe, meine Gedanken zu veröffentlichen, welche möglicher Weise dazu beitragen können, den

*) Auf dem Gebiete der Poësie ist ziemlich der nämliche Standpunkt in Sallet's Laienevangelium vertreten. Der hier noch erträgliche Optimismus wird in Schäfers nur noch halbpantheistischem Laienbrevier zur widerlichen Demuthskriecherei, wogegen in Rückerts „Weisheit des Brahmanen“ der Pessimismus schon mehr zu seinem Rechte kommt, und auch die Freiheit von der gewaltsamen Anlehnung an das ganz anders geartete Christenthum wohlthut.



Eintritt dieser Verwirrung und dieser Convulsionen zu beschleunigen, oder die bereits eingetretenen zu verstärken. Indessen muss ich bekennen, dass solche Bedenken mich von der Veröffentlichung des reiflich Erwogenen und nach bestem Wissen und Gewissen für richtig Gehaltenen nicht zurückschrecken können. Das Ungenügen des Alten wird ja auch von anderen Seiten empfunden und eingestanden, und nach welcher Richtung auch immer die weitere Entwickelung führen möge, so sind doch grosse geistige Fortschritte noch niemals ohne grosse Kämpfe und ohne Verwirrung vieler, zum Theil in bedauernswerthe Ausschreitungen verfallender Geister errungen worden. Solche Kämpfe wegen der damit verbundenen schmerzlichen Convulsionen der Menschheit ersparen wollen, hiesse nur, sie zum Stillstand auf den wichtigsten Gebieten des geistigen Lebens verurtheilen. Wann aber die rechte Zeit sei, um den Feuerbrand unter die Stoppeln zu werfen und das Feld zur Ernte des künftigen Jahres vorzubereiten, das geht über das Ermessen des Menschengeistes hinaus, und muss einer höheren Macht zu bestimmen überlassen bleiben, welche die Geschicke der Menschheit im Grossen leitet. Der Einzelne kann und soll dieser höheren Macht die Verantwortung

für die seinen Gesichtskreis überschreitenden Folgen seines Handelns getrost anheimgeben, sobald er seine Pflicht als Einzelner erfüllt hat. Diese kann aber bei dem Wahrheitsforscher in nichts Anderem bestehen, als ernst und redlich nach Erkenntniss zu streben, die gewonnenen Resultate gewissenhaft zu prüfen und das für wahr Gehaltene der Menschheit nicht aus äusserlichen Gründen vorzuenthalten, sondern ohne Menschenfurcht mitzutheilen, in der Zuversicht, dass der so gelieferte Beitrag, auch insofern er irrthümlich ist, doch die Entwickelung der Wahrheit und dadurch den Fortschritt der Menschheit fördern werde. Wer diese Bedingungen erfüllt hat, der braucht sich um den Vorwurf, dass er Verwirrung säe und Zwistigkeiten anfache, nicht weiter zu bekümmern.

Diesen Erwägungen wird sich auch die evangelische Theologie aller Parteischattirungen nicht verschliessen können, da sie im Prinzip ihre eigene Entwickelungsfähigkeit und Entwickelungsbedürftigkeit einräumt, und ihr daher jeder, wenn auch von gegnerischer Seite kommende Impuls zur tieferen Untersuchung des Wesens der Religion und des Christenthums willkommen sein muss. In der That mehren sich die Zeichen, dass man selbst im orthodox-evange-

lischen Lager, so weit in diesem noch eine tiefe und echte Religiosität zu finden ist, zwei Dinge zu begreifen anfängt, an die vor wenigen Jahrzehnten wohl kaum noch Jemand zu denken gewagt hätte. Das erste ist, dass das früher übliche Ereifern gegen den Pantheismus, wenn derselbe nicht im naturalistischen, sondern im spiritualistischen Sinne gefasst wird, in einem Verkennen des Gegners wie der eigenen Kraft wurzelte, und dass vielmehr die pantheistische Idee eine geistige Macht ist, mit der die Theologie über kurz oder lang in irgend welcher Weise sich ganz ernstlich in positivem Sinne wird befassen müssen. Das andere aber ist die Einsicht, dass die flache irreligiöse Verweltlichung des pseudochristlichen liberalen Protestantismus der tieferen christlichen Religiosität in der That bereits viel ferner steht als eine pessimistisch-pantheistische Philosophie, der es um echte Religiosität zu thun ist, und welche die Ethik auf Metaphysik zu gründen sucht.

Der liberale Protestantismus, welcher sich Strauss gegenüber noch so anstellen konnte, als ob er von dessen Angriffen gegen das Christenthum gar nicht mit betroffen werde, wird natürlich in mir den Henker erkennen, der ihm das Messer an die Kehle setzt.

Aber schon die einfache Klugheit zwingt ihn, zu der Hochnothpeinlichkeit seiner Situation gute Miene zu machen und zu versuchen, wie er sich mit neuem Wortschwall aus der Umklammerung durch meine Argumente herausdrehen und winden könne.

Anders als das Verhalten der evangelischen Orthodoxie und des liberalen Protestantismus muss die Stellungnahme des Ultramontanismus mir gegenüber ausfallen. Auf der einen Seite muss derselbe sich geschmeichelt fühlen, dass ich den wahren Vertreter des historischen Christenthums in ihm sehe, und sein Vorgehen gegen die moderne Cultur als den letzten Selbsterhaltungsversuch des historischen Christenthums bezeichne. Andererseits ist ihm über seine mumienhafte Abgestorbenheit und religiöse Leistungsunfähigkeit seit der Reformation wohl kaum irgendwo ein härteres Urtheil gesprochen worden. Von Interesse dürfte es daher sein, hier eine von „eminenter" Stelle ausgegangene „Recension" meiner Schrift zu reproduciren, welche in den politischen Zeitungen meist verstümmelt und zum Theil ungenau wiedergegeben worden ist. Der Fürst-Erzbischof von Wien, Cardinal von Rauscher, hat am 25. September d. J. beim Schlusse der geistlichen Uebungen für Priester

eine amtliche und feierliche Rede gehalten, deren authentischer Wortlaut in No. 227 des „Oestreichischen Volksfreund“ vom 4. Oktober d. J. abgedruckt ist. Die bezüglichen Stellen lauten nach dieser Quelle:

„Jetzt behauptet die Partei, welche neuerlich den Namen von Culturkämpfern angenommen hat, die Zerstörung des Christenthums werde in kurzer Frist eine vollzogene Thatsache sein. . . . Dass aber die Herolde der Aufklärung, des Liberalismus, der ächten Humanität, oder wie man das Ding nennen will, sogar von der Duldung des Christenthums sich unverhohlen lossagen (?), das ist diesseit des Rheines bisher nicht vorgekommen. Nichts anderes aber als den offenen, erbitterten Kampf wider den Glauben an das Wort, welches Fleisch geworden ist, bedeutet der neue Name, den die Feinde der Religion sich in Preussen beigelegt haben; ermuthigt von dem Huldlächeln der Gewalt (?) nehmen sie die Larve ab und verkünden die Ausrottung des Christenthums als die unabweisbare Forderung der modernen Bildung. Allerdings beginnt die preussische Regierung zu fühlen, dass es leichter ist, den Feuerbrand in's Haus zu werfen, als der Flamme beliebige Grenzen zu setzen. Sie begünstigt (?) die vorgeblich liberalen Protestanten, welche die Gottheit Christi offen leugnen; dass aber dem Volke unverhohlen gesagt werde: mit dem protestantischen Christenthum sei es zu Ende, das scheint ihr doch bedenklich, denn dass man aufhöre, die Preussen den christlichen Nationen beizuzählen, kann sie unmöglich wünschen, und

zwar nicht uur wegen des Eindrucks, den es in Deutschland machen würde, sondern auch um ihrer europäischen Stellung willen. Bis jetzt ist es in Europa noch nicht so weit gekommen, dass eine Regierung auf Billigung rechnen könnte, wenn sie das Glaubensbekenntniss des Pariser Stadthauses (?) wieder aufnähme. Man legt also Werth darauf, nicht zwar christlich zu sein, aber doch christlich zu heissen, und daraus erklärt es sich, warum der vielgenannte Minister Falk trotz aller Begünstigung (?) der Christusfeinde in den protestantischen Schulen keine Juden als Lehrer haben will (??). Nun hat aber eine Anzahl entschiedener Gottesleugner (?) unter dem Aushängeschilde der Philosophie des Unbewussten sich zusammengeschaart, und wirft dem liberalen Protestantismus mit vollem Rechte vor, dass er schändliche Heuchelei treibe (?): denn er wolle den Christennamen nicht fahren lassen und habe darauf weniger Anspruch als selbst der Mohamedaner, dem Jesus von Nazareth wenigstens ein von Gott gesandter Prophet, und zwar der erste nach Mohamed sei. An der Spitze dieser Partei steht Wislicenus, der ehemalige Vormann der Lichtfreunde; die Seele derselben ist Hartmann, der Philosoph des Unbewussten.“

Dass diese Stelle in blinder Wuth über die protestantische Vormacht Preussen, die Bannerträgerin im grossen Kulturkampf gegen den Ultramontanismus, sinnlose Beschuldigungen gegen die preussische Re-

gierung zusammenhäuft, dass sie die Gegner des Ultramontanismus, und des Christenthums sofort als „Feinde der Religion“ und die Bestreiter des ultramontanen Gottesbegriffs als „entschiedene Gottesleugner“ denuncirt und Wehe über sie ruft, das ist zu altgewöhnte jesuitische Taktik, als dass man sich darüber wundern könnte. Dass sie G. A. Wislicenus mit seinem Sohne Paul Wislicenus, dem Herausgeber der „Literatur“, verwechselt, und letzteren für die Aeusserungen eines einzelnen Mitarbeiters seines Blattes verantwortlich machen will, das erwähne ich nur zur Erheiterung des Lesers. Dass aber denjenigen, welche das schristliche Dogmensystem „offen“ mit geistigen Waffen bekämpfen, und an eine „baldige“ (d. h. etwa in einigen Jahrhunderten zu erwartende) Auflösung des Christenthums glauben, die unverhohlene Lossagung von der Duldung des Christenthums vorgeworfen wird, das ist eine jesuitische Verdrehung, die wenigstens den Vorzug der Neuheit beanspruchen kann. Die Jesuiten können sich eben gar nicht vorstellen, dass Jemand, der die Macht dazu in die Hände bekommt, es anders machen würde, als sie selber es gemacht haben und nur zu gern wieder machen möchten, nämlich ihre geistigen Gegner persönlich

zu verfolgen und mit Folter und Scheiterhaufen auszurotten.

Weshalb ich aber die Stelle angeführt habe, das ist, weil sie zeigt, dass ein Punkt in meinen Darlegungen einen bestürzenden Eindruck auf den Cardinal Rauscher hervorgebracht hat. Die katholische Christenheit ist durch Pius den Neunten an den Gedanken gewöhnt worden, „dass die Ausrottung der modernen Bildung eine unabweisbare Forderung des Christenthums sei.“ Dass aber ein solcher Spiess sich auch einmal umkehren musste, und dass mit nothwendiger Consequenz die moderne Bildung auch einmal zu dem Bewusstsein kommen musste, dass die Ausrottung des Christenthums ihre unabweisbare Forderung sei, das scheint, obwohl es doch so nahe liegt, den Herren Patres noch gar nicht eingefallen zu sein, und diese thatsächliche Umkehrung scheint erst mit blitzartiger Erleuchtung gezeigt zu haben, wie unüberbrückbar gähnend die Kluft zwischen ihnen und dem 19. Jahrhundert liegt, auf die sie selbst bisher so übermüthig gepocht haben. Dass aber derjenige, welcher diesen Gedanken klar und scharf zum Ausdruck bringt, der eigentliche und wahre Anti-

christ sei, das war denn weiter eine selbstverständliche Folgerung. Und darum liegt trotz alles Unsinns, der in der obigen Stelle zusammengehäuft ist, doch eine richtige Witterung der Gefahr in ihr: es ist der unarticulirte Schrei des Hirsches, der sich von dem Pfeil an seiner verwundbarsten Stelle getroffen fühlt. Dass dem Protestantismus seine Selbstzersetzung sicher sei, darum war der Ultramontanismus unbesorgt; dass der Staat ihn auf die Dauer nicht knebeln könne, wenn derselbe nicht auf innerlich starke antichristliche Strömungen sich stützen könne, das wusste er ganz genau; dass der Materialismus der einen Generation das sicherste Mittel sei, um ihm die nächste in den alleinseligmachenden Schooss zu treiben, darüber war er nie im Zweifel. Gefürchtet hat er immer nur Eins, den deutschen Charakter in Verbindung mit dem deutschen Geist, d. h. mit der deutschen Philosophie, nur hat er an das Vorhandensein der letzteren nicht recht geglaubt. Jetzt macht sich das Vorhandensein derselben ihm fühlbar, und der Instinct der Selbsterhaltung lässt ihn Front machen gegen diesen wahrhaft und einzig zu fürchtenden Gegner. Denn nur die deutsche Metaphysik ist im Stande, ein Positives zu bieten, welches den Ultramontismus überwinde; für

alles Uebrige ist derselbe unüberwindlich, weil er die Vereinigung der beiden grössten Mächte im Menschheitsleben für sich hat, das religiöse Gefühl und die Dummheit.

Berlin, im Oktober 1874.

Eduard von Hartmann.



I. Umbildung oder Neubildung?

Wohl selten hat es eine irreligiösere Zeit gegeben als die unsere, und dennoch haben nicht oft die religiösen Fragen eine Zeit tiefer bewegt als gerade jetzt. Wir kommen her aus einer Periode, wo der Indifferentismus sich paarte mit einem gewohnheitsmässigen Schlendrian des Festhaltens am Ueberkommenen, wo die religiöse Lauheit die Unbrauchbarkeit der überlieferten Religionsformen für den modernen Zeitgeist ignorirte. Unsere Väter waren gerade conservativ genug, um den Kirchenbesuch in der Ordnung zu finden, und gerade aufgeklärt genug, um über den Gedanken zu lächeln, dass jemals noch religiöse Fragen das Herz des Volkes zu wilder Leidenschaft sollten entflammen können; sie waren sich aber dieses Widerspruchs in ihrem Verhalten nicht bewusst.

Inzwischen hat die theologische, historische und philosophische Kritik rastlos weiter gearbeitet (ich nenne nur Schopenhauer, Strauss und Feuerbach), und der moderne Zeitgeist sich ungestüm fortentwickelt; beides zusammen drängte immer unausweichlicher die Einsicht auf, dass die traditionellen Religionsformen in ihren wesentlichsten Punkten unerträglisch mit unserer gesammten Weltanschauung geworden seien. Auf der andern Seite bewiesen zwei Er-

scheinungen, wie irrthümlich der Glaube des aufgeklärten Indifferentismus an die Machtlosigkeit und Entbehrlichkeit der Religion für das Volksgemüth gewesen sei: die katholische Kirche erhob sich in Staunen und Schrecken erregender Gewalt und bewies, wie sehr sie noch im Stande sei, die Massen zu fanatisiren, wenn sie dieses Ziel energisch und consequent verfolgt, und als Gegenstück zeigte uns die nackte Bestialität der Socialdemokratie in ihrem cosmopolitischen Jubel über die Gräuel der Pariser Commune, bis zu welchem Grade der Rohheit das Volk gelangt, wenn ihm mit der Religion die einzige Gestalt abhanden kommt, in welcher ihm der Idealismus zugänglich ist.

Wer das Volk zu einer höheren Bildungsstufe erzogen wissen wollte, musste nach solchen augenscheinlichen Beweisen einsehen, dass die Religion als Haupterziehungsmittel zu einer idealen Weltanschauung demselben unentbehrlich sei, dass, wenn der Culturfortschritt dieses Moment ausser Acht lassen zu können glaube, er dadurch nur dem Ueberwuchern culturfeindlicher, die Religion zum Deckmantel nehmender Tendenzen Vorschub leiste, und dass doch wiederum die Religion in Gestalt der überlieferten Confessionen unfähig sei, als Träger einer geistigen Cultur zu dienen, der sie in ihren Grundprincipien feindlich gegenübersteht.

Aus dieser Sachlage entspringt die Dringlichkeit der religiösen Frage, und der Eifer, mit welchem von so vielen Seiten daran gearbeitet wird, eine solche Religion zu gewinnen, welche mit dem modernen Zeitgeist und den Zielen der modernen Culturentwickelung im Einklang stehe und dadurch zur Erfüllung ihrer Aufgabe der idealen Volkserziehung brauchbar sei. Es ist naturgemäss, dass diese Bestrebungen sich an die überlieferten Religionen an-

schliessen, theils weil es ein gewagtes und unausführbares Unternehmen wäre, ganz von vorn anzufangen, theils weil die geschichtliche Continuität sich dem modernen Bewusstsein als ein unersetzlich werthvolles Gut aufgedrängt hat, um dessen Erhaltung willen die grössten zulässigen Concessionen nicht zu gross erscheinen dürfen.

So sehr desshalb jene Männer unserer persönlichen Achtung gewiss sein dürfen, welche ihre Lebenskraft diesen hochwichtigen Bestrebungen widmen, so ist es dennoch die Frage, ob die Behauptung der historischen Continuität im strengen Sinne in unserer Lage denn überhaupt möglich sei, oder ob wir nicht am Ende an einem jener Punkte in der Geschichte stehen, wo eine grossartige Idee alle Phasen ihrer Entwickelung durchlaufen hat und unwiderruflich dazu verurtheilt ist, zu Gunsten neueintretender leitender Ideen vom Schauplatz abzutreten, wenngleich nicht ohne einige ihrer wichtigsten Bestandtheile in die neue Entwickelungsphase zu übertragen und mit den übrigen als Dünger für das neu aufsprossende Leben zu dienen. Die historische Continuität im weiteren Sinne würde auch in letzterem Falle gewahrt bleiben, wenn schon der Bruch mit den massgebenden Principien des Alten und die Aufnahme bisher draussenstehender, vielleicht fernher geholter befruchtender Keime immer etwas Sprungweises, Revolutionäres hat.

Da indessen alle Reformen, alle neu eintretenden Entwickelungsphasen innerhalb eines und desselben Entwickelungscyklus gleichfalls mehr oder weniger durch das Einsetzen neuer Ideenkeime entstehen, und da andrerseits auch beim Abschluss eines alten und Beginn eines neuen Entwickelungscyklus die neuen befruchtenden Ideen nicht vom Himmel fallen, sondern irgend woher aus der bis-

herigen Culturentwickelung genommen werden, so sieht man, dass schliesslich beide Fälle sich doch wieder nur graduell unterscheiden, d. h. dass ihr Unterschied wesentlich in dem relativen Maass von Bedeutung liegt, welches die aus der bisherigen gradlinigen Entwickelung beibehaltenen, und welches die von seitwärts her in die Entwickelung neu hereingenommenen Elemente beanspruchen. Wer unter diesem Gesichtspunkt die Parallelen zieht zwischen der Entstehung des Buddhismus aus dem Brahmanismus und der Reformation einerseits, und zwischen ersterer und der Entstehung des Christenthums aus dem Judenthum andrerseits, der wird verstehen, was ich meine.

Immerhin aber wäre es ein Irrthum zu glauben, dass solcher graduelle Unterschied eine qualitative Differenz ausschliesse; es ist überall so in der Natur, dass graduelle Unterschiede, die ein gewisses Maass überschreiten, sich als qualitative Differenzen bemerkbar machen (man denke z. B. an den Unterschied von Thier- und Menschenseele), und unter Umständen sogar einen sprungweissen Umschlag der Qualität herbeiführen (man denke an den Wechsel des Aggregatzustandes bei gradueller Zu- oder Abnahme der Temperatur). So kann bis zu einem gewissen Grade des Hinzutritts neuer Ideenkeime bei Ausscheidung abgenutzter Elemente die historische Continuität der Entwickelung im engeren Sinne gewahrt erscheinen, während bei Ueberschreitung eines bestimmten Grades durch Bruch mit dem Alten und der Beginn der Herrschaft eines Neuen eclatant wird.

Wenden wir diese Betrachtung auf den Entwickelungsgang der christlichen Idee an, so lautet die Frage, ob nicht gegenwärtig sich bereits die Nothwendigkeit herausgestellt hat, so viel von dem Alten auszuscheiden, dass



der übrig bleibende Rest zu dürftig geworden ist, um noch als Religion zu erwärmen und zu begeistern, und ob nicht die nothwendig gewordene Ausscheidung gerade solche Grundsteine des christlichen Glaubens betroffen hat, dass einem die Lust vergehen muss, ein so seiner Grundfesten beraubtes Gebäude zu bewohnen, so lange nicht die herausgenommenen Grundsteine durch andere, neue ergänzt sind. Die vorangeschickten Erwägungen über die Nothwendigkeit einer Religion überhaupt und die Unmöglichkeit des Festhaltens an einer der modernen Culturentwickelung feindlichen Religion mag manchen redlich um das Wohl der Menschheit Besorgten so sehr in humane Beklemmungen versetzen, dass er, wenn er von seinem Standpunkt aus noch keinen Ersatz der herausgerissenen Pfeiler durch neue sieht, sich wohl gern in die Täuschung wiegen mag, das so seiner Stützen beraubte Haus sei immer noch wohnlich genug, um die Vorübergehenden zum Eintritt einzuladen. Eine solche Selbsttäuschung wird wie gesagt unsere persönliche Achtung vor dem redlichen Streben jener Männer nicht verringern, aber die wissenschaftliche Ehrlichkeit zwingt Jeden, dessen Intellekt nicht in gleichem Maasse unter dem fälschenden Einfluss des Willens steht, sich einer solchen Selbsttäuschung zu erwehren, und lieber die unwohnliche Dürftigkeit des allerwärts vom kritischen Zeitbewusstsein durchlöcherten und zerfressenen religiösen Gebäudes sich offen einzugestehen, in der Hoffnung, dass grade die deutlich erkannte Unzulänglichkeit und der brennende Mangel der schärfste Sporn zum Forschen und zur Umschau nach anderweitigen religiösen Ideen werden müsse, welche die abgenutzten zu ersetzen und wo möglich zu übertreffen fähig seien.

Wenn ein vormals reicher Mann bankerott geworden,

so thut er nicht wohl, sich selber und seine Familie mit unhaltbaren Vorspiegelungen von gerettetem Wohlstand hinzuhalten, sondern er wird immer noch am weitesten kommen, wenn er seine armselige Lage nimmt, wie sie wirklich ist, um durch desto ernstere vereinte Arbeit sich möglichst bald wieder aufzuraffen. Es scheint daher wichtig, unser Capitalconto an christlich-religiösem Besitz genauer zu betrachten und uns klar zu machen, wie sich unser gegenwärtiger Besitzstand einerseits zu dem Reichthum, dessen traurige Reste er bildet, und andrerseits als Deckung zu unsern religiösen Lebensbedürfnissen verhält.

Um jedem Missverständniss vorzubeugen, bemerke ich noch ausdrücklich, dass es keineswegs meine Absicht ist, an dieser Stelle gegen die Grunddogmen des positiven Christenthums zu polemisiren; ich wende mich hier nur an solche Leser, welche die Kritik der letzteren bereits hinter sich haben, um mit ihnen zu berathschlagen, ob vielleicht der liberale Protestantismus, wie er behauptet, einen Ersatz für das Verlorene zu gewähren im Stande ist, beziehungsweise ob und nach welcher Richtung sonst etwa ein solcher Ersatz zu suchen sei.

II. Die geschichtliche Aufgabe des Protestantismus.

Will man den modernen liberalen Protestantismus in seinem innersten Wesen verstehen, so muss man sich vor Allem darüber klar werden, dass diese Richtung keineswegs bloss ein Einfall von einzelnen Personen ist, der zufällig bei mehreren Beifall gefunden hat, sondern dass dieselbe die ebenso nothwendige Consequenz des in der Reformation zum Durchbruch gelangten protestantischen Princips bildet, wie die päpstliche Unfehlbarkeit die folgerichtige Spitze des katholischen Princips darstellt.

Der Katholicismus verlangt Einheit des Glaubens in allen wesentlichen Stücken; was aber wesentlich und was unwesentlich sei, bestimmt er selbst als Kirche, und überlässt diese Bestimmung keineswegs dem Urtheil des Einzelnen, weil dadurch sofort dem Auseinandergehen der Glaubensmeinungen Thür und Thor geöffnet wäre. Die Grundlage des Glaubens bilden ihm wie der evangelischen Kirche die unfehlbaren canonischen Bücher; da aber die Auslegung derselben streitig werden kann, so muss zur Wahrung der Einheit des Glaubens nothwendig eine inappellable Auslegungsinstanz vorhanden sein. Wäre diese mit bloss menschlicher Einsicht begabt, so wäre das „Opfer des Intellekts" denn doch eine zu starke Anforderung; aber

die katholische Kirche nimmt nicht mit Unrecht an, dass es ganz eben so im Interesse des heiligen Geistes liegen müsse, die inappellablen Ausleger der canonischen Schriften wie die Verfasser derselben zu inspiriren, und dass eine geistverlassene Kirche, die nur vor Jahrtausenden einmal inspirirte Bekenner besass, ein recht klägliches Ding wäre. Muss aber an die Inspiration der inappellablen Auslegungsinstanz geglaubt werden, so ist es nicht nur überflüssig, den heiligen Geist mit Inspiration eines ganzen Concils statt einer einzelnen Person zu incommodiren, sondern es ist auch störend, dass die Minorität des Concils der Gnade der Inspiration entbehrt; daher ist es ganz folgerichtig, das jeweilige Oberhaupt der Kirche als inappellable Auslegungsinstanz anzusehen, da die Einheit des Glaubens nicht besser als durch Einköpfigkeit aller Glaubensentscheidungen gewahrt werden kann. Gilt der Papst einmal als Nachfolger Petri, so ist nicht einzusehen, warum er nicht ebenso gut soll unfehlbar inspirirte Bullen schreiben können, wie Petrus unfehlbar inspirirte Episteln schrieb, — obgleich er nur ein ungebildeter Fischer war. Deshalb ist die päpstliche Unfehlbarkeit die längst geforderte Krönung für die Glaubenseinheit des Katholicismus, und alles Gerede gegen dieselbe ist sinnlos im Munde derer, die den Papst als Nachfolger Petri und Petrus als Verfasser unfehlbar inspirirter Episteln ansehen.

Wer hingegen die Unfehlbarkeit der Kirche und die Möglichkeit unfehlbarer Inspiration in der Gegenwart leugnet, wer sich weigert, das Opfer des Intellekts zu bringen, d. h. seine reiflich erwogene zweifellose persönliche Ueberzeugung den Lehrentscheidungen der Kirche unterzuordnen, wer mit einem Worte gegen die absolute dogmatische Autorität der Kirche protestirt und sich das Recht der freien Forschung

und der religiösen Gewissensfreiheit wahrt, der wird kaum umhin können, auch den Glauben an die unfehlbare Inspiration der Verfasser der canonischen Schriften fallen zu lassen. Wer von der Unmöglichkeit des Wunders für die Gegenwart überzeugt ist, spielt jedenfalls eine wunderliche Rolle, wenn er dessen Möglichkeit für die Zeit vor 1800 Jahren aufrecht erhält.

Die Reformatoren merkten es gar nicht, dass ihr Glaube an die Unfehlbarkeit der canonischen Schriften, den sie mit der Muttermilch eingesogen hatten, ganz ausschliesslich auf dem Glauben an die ihn bezeugende Unfehlbarkeit der Kirche und der kirchlichen Tradition beruhte; weil der Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift ihnen persönlich in Fleisch und Blut übergegangen war, darum ahnten sie gar nicht, dass sie mit dem Protest gegen die Unfehlbarkeit der Kirche und Tradition den Boden des ersteren unterhöhlten, dass sie mit ihm den ersten Stein aus dem festgefügten Gebäude der Hierarchie herausrissen, dem nothwendig unter dem Einfluss der Zeit Stein vor Stein abbröckelnd nachstürzen musste. Sie erhoben auf der einen Seite das protestantische Princip der freien Forschung der Gewissensfreiheit auf ihren Schild, und glaubten auf der andern Seite den Fluss der so eingeleiteten Desorganisation des Dogmas durch willkürlich gezogene Schranken, durch Menschensatzungen ihres Gutdünkens und Pochen auf ihren dogmatischen Rest eindämmen zu können, wähnend, dass die Menschen sich solchen Willkürsatzungen als unüberschreitbaren Schranken fügen würden, nachdem einmal die unfehlbare, auf gegenwärtiger Inspiration beruhende Autorität der Kirche zerstört war*).

*) Vergl. hierzu: F A. Müller: „Briefe über die christliche Religion". Stuttgart 1870. 1 Brief: „Der Geist der Reformation".

Wie bedenklich Luther selbst über die von ihm eingeleitete Reform beim Rückblick auf sein Leben wurde, beweist ein aus seinen letzten Tagen uns aufbewahrter Ausspruch: „Es ist ein Wunder und sehr ärgerlich Ding, dass, nachdem die reine Lehre des Evangeliums wieder an den Tag gekommen ist, die Welt nur immer ärger geworden ist. Jedermann zieht die christliche Freiheit auf fleischlichen Muthwillen. Wenn ich es vor meinem Gewissen könnte verantworten, so würde ich lieber dazu rathen und helfen, dass der Papst mit allen seinen Gräueln wieder über uns kommen möchte, denn so will die Welt regiert sein: mit strengen Gesetzen und mit Rechten und mit Aberglauben.“

Das Wesen des Christenthums hat sich in der urchristlichen Zeit und im Mittelalter erschöpft: die absolute Entgegensetzung des Diesseits und Jenseits, die Verlegung des Schwerpunktes des Interesses in das Jenseits und die Aechtung des Diesseits als einer teuflischen Schlinge, um durch Lockungen für eine kurze Spanne Zeit die Seele um ihr ewiges Heil zu betrügen. Von da an, wo das Christenthum Staatskirche und damit weltliche Macht geworden war, hatte die Verfälschung des Christenthums begonnen; ganz ebenso wie beim Buddhismus entstand von diesem Zeitpunkte an neben dem esoterischen Christenthum ein exoterisches „Weltchristenthum“ von einem anerkanntermaassen untergeordneten Grade der Heiligkeit. Mit dem zunehmenden extensiven Uebergewicht dieses exoterischen Christenthums flüchtete sich das esoterische in die Freistatt der Orden und Klöster, um sich rein von weltlicher Befleckung zu erhalten. Aber mit der Decadence des Mittelalters verfielen auch die Orden und Klöster, die mannichfachen Versuche der Restitution des esoterischen Urchristen-

thums (Huss, Savonarola u. s. w.) scheiterten an der zunehmenden Entfremdung der Zeit von der christlicheu Idee, die Reformation endlich zerstörte durch Aufhebung der religiösen Orden das leere Gehäuse, in dem das esoterische Christenthum am längsten gewohnt hatte, und behielt nur das exoterische Weltchristenthum übrig, das sie energisch fortfuhr, immer mehr zu verweltlichen.

Obwohl also das protestantische Princip durch seine Bundesgenossenschaft mit der Renaissance des antiken Heidenthums die weitere Verweltlichung des aus den Fugen gegangenen christlichen Mittelalters wesentlich gefördert, so kann man doch nicht sagen, dass es die Mörder, sondern nur dass es der *Todtengräber* des Christenthums gewesen ist. Das Christenthum war schon dem Tode verfallen, ehe die Reformation es in Stücke riss; das Wiederaufraffen des Katholicismus gegenüber seinem neu erwachsenen Gegner war nur die künstliche Galvanisation eines innerlich bereits erstorbenen Leichnams. In der That ist das Leben des Katholicismus seit der Reformation nur ein *Scheinleben*; die katholischen Völker sind geistig *todt*, soweit nicht *antikatholische* und *antichristliche* Strömungen in ihnen aufgetaucht sind. Der Culturfortschritt seit der Reformation ruht in geistiger Hinsicht *ausschliesslich* auf den Schultern des *Protestantismus* und auf jenen Strömungen in katholischen Völkern, die sich mit mehr oder weniger Bewusstsein auf die Errungenschaften des Protestantismus stützen. Die katholischen Völker würden ein caput mortuum der Geschichte sein, etwa wie die Anhänger des Dalai Lama in Tibet, wenn sie nicht geographisch mit den protestantischen so durch einander gewürfelt wären, dass sie für diese und ihre Culturentwickelung eine

beständige Bedrohung bilden, und sie deshalb zur energischeren Ausnutzung ihrer Kräfte anspornen.

Das protestantische Princip fand also, als es nach Jahrhunderte langer Unterdrückung durch Folter und Scheiterhaufen zum Durchbruch kam, die christliche Idee im eigentlichen Sinne bereits als Leiche vor; während aber der Katholicismus die Leiche als Mumie mit dem Schein des Lebens zu conserviren suchte, wurde dem Protestantismus die geschichtliche Aufgabe zu Theil, die Leiche Glied für Glied zu seciren, öffentlich zu constatiren, dass sie wirklich todt sei, und sie dann feierlich zu bestatten, um so den Entwickelungscyklus der christlichen Idee zu seinem endgültigen Abschluss zu bringen. Seine Aufgabe der Dogmatik des Christenthums gegenüber ist eine durchaus negative, zerstörende, niederreissende; wenn er einzelne Punkte der Dogmatik schärfer hervorgehoben und weiter ausgebaut hat, so war es doch nur, um für das Ausgeschiedene einen Ersatz zu gewinnen, der aber freilich der fortschreitenden Auflösungsarbeit der Kritik gegenüber auch nicht lange anhielt (denn 2 bis 3 Jahrhunderte kann man doch bei solchen geschichtlichen Processen nicht „lange“ nennen).

Wenn nun in theoretischer Hinsicht das protestantische Princip der freien kritischen Forschung an der Hand der Vernunft rein destructiv sich erweist, so stellt es sich dafür in praktischer Hinsicht zugleich als positiv wirksam heraus, nur dass diese positive Wirksamkeit wiederum keine christliche ist. Das absolute Moralprincip des Christenthums ist nämlich das des Gehorsams gegen den in der heiligen Schrift ausgesprochenen göttlichen Willen; es ist nebensächlich, welche psychologische Triebe (ob Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe, oder ob Liebe,

oder mistische Gnadenwirkung oder sonst etwas) als mitwirkende Vehikel zur Befolgung des heteronomen Gebots der göttlichen Autorität herbeigezogen worden. Im Katholicismus war die Kirche der Vermittler zwischen Gott und Mensch, und durch Papst und Beichtvater der repräsentative Träger der göttlichen Autorität in sittlichen Fragen; das protestantische Princip beseitigt die Zwischeninstanz und stellt den Menschen unmittelbar Gott und seiner schriftlichen Willensoffenbarung gegenüber. Die evangelische Dogmatik will daher keineswegs mit dem Moralprincip der Heteronomie brechen, und die Forderung der Gewissensfreiheit nicht Gott, sondern nur den sich zwischendrängenden Vermittlern gegenüber geltend machen. Thatsächlich aber führt es zu einem ganz andern Resultat, weil der Protestant ja auch nicht den göttlichen Willen direct vernehmen kann, sondern sich an die Schrift halten muss, und in dieser an dem Maassstab seines autonomen sittlichen Gewissens zu prüfen hat, welche Aussprüche wirklich als Offenbarung des göttlichen Willens anzusehen seien, und welche nicht. Hierdurch aber wird thatsächlich sein Gewissen zum obersten und alleinigen Richter in moralischen Fragen erhoben, d. h. die sittliche Autonomie an Stelle der Heteronomie gesetzt. Dass hiermit der Boden des Christenthums verlassen ist, ist selbstverständlich, aber durch die allmähliche unvermerkte Ueberführung von der Heteronomie des äusserlich vorgeschriebenen und vom Beichtvater persönlich vertretenen Gesetzes zur Autonomie des eigenen sittlichen Bewusstseins wird der Protestantismus der grösste Wohlthäter des Volkes, der propädeutische Cursus von der Sklaverei des Gesetzes zur sittlichen Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung, mit einem Wort der Erzieher des Volkes zum rechten Gebrauch

der Freiheit. Ohne diese Schule der protestantischen Selbstbeherrschung verfallen die Völker, wenn sie sich doch einmal emancipiren, einem Radicalismus, der keine Pflichten, sondern nur Rechte kennt. Dem eigentlich Christlichen (dem Moralprincip des göttlichen Willens) gegenüber ist der Protestantismus freilich auch auf praktischem Gebiet rein destructiv, aber er bereitet hier zugleich positiv etwas Neues vor, was besser ist als das, was er zerstört, und diess kann man leider auf theoretischem Gebiet von ihm nicht sagen, wo seine Leistung sich in der reinen Negation erschöpft.

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass die hier geschilderte historische Aufgabe vom Protestantismus völlig unbewusst vollzogen wird, und dass derselbe auf allen Phasen seines Verlaufs an dem noch nicht zerstörten positiven Rest das eigentliche, wahre und geläuterte Christenthum zu besitzen sich einbildet. Dass Ziel dieses Processes, das ihm als unbewusst treibender Zweck immanent ist, kann selbstverständlich nur derjenige begreifen, welcher selbst bereits ein draussen Stehender ist und mit unbefangenem Blick den Gang der Geschichte in ihren verschiedenen Phasen verfolgt. Dass aber die bis jetzt letzterreichte Stufe, der moderne liberale Protestantismus, einerseits der consequente Ausfluss des protestantischen Princips und andererseits nachgerade bei einem Punkte der Aushöhlung des Christenthums angelangt ist, wo dasselbe seine innere Leerheit und religiöse Dürftigkeit nicht mehr vertuschen kann, ist theils schon jetzt anerkannt, theils wird man sich nicht mehr lange der Anerkennung entziehen können; mit diesen beiden Zugeständnissen jedoch ist die von mir behauptete geschichtliche Aufgabe des Protestantismus so gut wie erwiesen.

Eine innerlich todte historische Erscheinung von der Grösse der christlichen Idee verschwindet nicht von heute auf morgen vom Schauplatz der Geschichte, sondern muss Stück vor Stück abgestossen werden und so allmählich in Auflösung gerathen; ein so gewaltiger Gegensatz wie der zwischen dem christlichen Mittelalter und der modernen Cultur kann sich nicht als unvermittelter Sprung, sondern nur als allmählicher Uebergang vollziehen, in dessen verschiedenen Stufen die einander bekämpfenden Grundelemente in den verschiedensten Maassverhältnissen vermischt sind, etwa wie wenn von zwei verschiedenen Nebelbildern auf demselben Vorhang das eine immer deutlicher hervortritt, das andere immer mehr verblasst. Der Protestantismus ist nichts als das Uebergangstadium vom abgestorbenen echten Christenthum zu den modernen Culturideen, die den christlichen in den wichtigsten Punkten diametral entgegengesetzt sind, und deshalb ist er durch und durch widerspruchsvoll von seiner Geburt bis zu seinem Tode, weil er sich auf allen Stufen seines Lebens mit der Vereinigung von Gegensätzen abquält, die ihrer Natur nach unvereinbar sind.

Der Katholicismus, welcher nach längerer Erschlaffung eben sich jetzt auf sein innerstes Wesen besinnt, und mit dem achtungswerthen Muth der Consequenz in Syllabus und Encyclika aller modernen Cultur und allem, was uns als die höchsten Errungenschaften der modernen Geistesentwickelung gilt, den Krieg auf's Messer erklärt, der Katholicismus ist sich über die unhaltbare Halbheit und die zersetzenden Widersprüche im Protestantismus niemals unklar gewesen; in katholischen Kreisen hat man stets gewusst, dass das protestantische Princip nothwendig zur Selbstauflösung des Protestantismus führen müsse, und hat mit

schadenfroher Geduld dem Eintritt dieser unausbleiblichen Folge entgegengesehen. Es ist gewiss kein historischer Zufall, dass der Katholicismus gerade jetzt seine letzten gewaltigen Anstrengungen zur Befestigung und Concentration seiner Macht entfaltet, wo der Protestantismus sich damit beschäftigt, die letzten Consequenzen seines Princips zu ziehen und mit der Entchristlichung und Ausleerung des Christenthums so ziemlich zu Stande gekommen zu sein scheint, während die conservativen Richtungen des Protestantismus eben wegen ihres immer offenkundiger werdenden Widerspruchs gegen das protestantische Princip nachgerade den letzten Rest ihres Credits zu verlieren im Begriff sind*).

*) Vgl. zu diesem Abschnitt: Dr. theol. Paul de Lagarde (ord. Prof. in Göttingen). „Ueber das Verhältniss des deutschen Staats zu Theologie, Kirche und Religion". Göttingen, Dieterich, 1873, insbesondere S. 16—23 und 41.



III. Christenthum und moderne Cultur.

Keine Religion hat als solche einen Hang zur Wissenschaft und das Christenthum widerstrebt nicht nur der Wissenschaft, sondern der Cultur in jedem Sinne. Religion ist Gefühlssache; soweit Vorstellungen für dieselbe als Grundlage der Gefühle unentbehrlich sind, müssen dieselben möglichst wenig abstract, begriffsmässig und deutlich, vielmehr anschaulich, bildlich, phantastisch und unklar sein, wenn die religiösen Gefühle auf das kräftigste durch sie erregt werden sollen. Die Wissenschaft, welche die Unklarheit der Vorstellungsphantastik aufhellt, wird überall da perhorrescirt, wo das religiöse Gefühl noch in voller ungedämpfter Inbrunst glüht. Soweit die Religion geschichtliche Anknüpfungen und Voraussetzungen hat, wird sie auch in diesen von der Wissenschaft gestört; denn bei allen Religionsentstehungen ist es sehr phantastisch und unwissenschaftlich zugegangen, und die wissenschaftliche historische Kritik kann nicht umhin, das Schwankende und Haltlose der von der Religion geglaubten historischen Grundlagen nachzuweisen. So weit der Vorstellungskreis der Religion in das metaphisische und philosophische Gebiet hineingreift, ist er in seiner phantastischen Unabge-

klärtheit und in seiner kritiklosen Verwechselung von Bild und Begriff nothwendig mit Widersprüchen beladen, und die Wissenschaft zeigt die Unverträglichkeit der sich widersprechenden Vorstellungselemente auf.

Aus allen diesen Gründen wehrt sich das echte und unverfälschte religiöse Gefühl, das noch stark genug ist, um die Religion für die allein wichtige Hauptsache des Lebens zu halten, neben der alles übrige als gleichgültig erscheint, nach Kräften gegen das Eindringen der Wissenschaft in seine Vorstellungskreise, durch welches es nicht gefördert, sondern geschädigt und gefährdet wird; es will nichts wissen von einer historischen Kritik der geschichtlichen Voraussetzungen seines Glaubens, es will nichts hören von einer philosophischen Kritik seines metaphysischen Vorstellungskreises, es mag nicht die Gluth seiner Innigkeit durch den kalten Hauch der nüchternen Begriffsabstaction anblasen lassen, sondern es hält einfach an sich selbst als dem allein Wichtigen und Wesentlichen fest, und modelt die vorstellungsmässigen Elemente nur nach seinen Bedürfnissen, keineswegs nach rationellen Erwägungen, wie die Wissenschaft. Die Religion als selbstgewisses, um keine Wissenschaft bekümmertes Gefühl ist stark genug, die härtesten Widersprüche ohne Beschwerde zu verdauen (Tertullian sagt: certum quia impossibile); sobald sie aber der Wissenschaft Einlass gewährt hat, sieht diese sich genöthigt, die Widersprüche mit Sophismen zu verkleistern, was doch über kurz oder lang immer wieder aufplatzt.

Wenn trotz dieser tiefinneren Abneigung der Religion gegen die Wissenschaft sich doch erstere überall mit der letzteren vermählt hat, und sogar ein Kind, die Theologie, erzeugt hat, so ist dies von Seiten des weiblichen Theils,

der Religion, eine blosse Zwangsehe, eine Umarmung, deren sie sich nicht erwehren kann, und aus deren anerkannter Unvermeidlichkeit sie dann wenigstens für sich den grösstmöglichen Nutzen zu ziehen gesucht hat, indem sie den Ehemann (die Wissenschaft) nach aussen hin gegen Feinde und Widersacher ihren Sachwalter sein liess. Die Religion kann sich der Wissenschaft nur deshalb nicht erwehren, weil nicht alle Menschen religiös sind, und weil die einmal thatsächlich neben ihr vorhandene Wissenschaft der Religiosität noch mehr Gefahr droht, wenn die Religion sich nicht dazu bequemt, die Angriffe derselben mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Nur die Existenz einer wissenschaftlichen Polemik gegen die Religion zwingt letztere, die Wissenschaft als Apologetik in ihren Dienst zu nehmen.

Aber die Waffe erweist sich als zweischneidig; denn sobald die Wissenschaft als Theologie in die Religion Eingang gefunden hat, beginnt sie ihre eigenen (wissenschaftlichen) Ziele mit ihren eigenen (wissenschaftlichen) Mitteln zu verfolgen, ohne zu bedenken, dass sie damit die Zwecke der Religion in keiner Weise fördert, wohl aber gefährdet. Zunächst zwar ist die Theologie immer bona fide in Betreff der Harmonie der theologischen und religiösen Ziele; aber am Abschluss gewisser Perioden der Theologie zeigt sich allemal die Discrepanz, und dann werden grosse Anstrengungen gemacht, um den entstandenen Riss zu verschmieren, was auch wohl, sei es in Folge Erschlaffung des religiösen Gefühls, sei es vermittelst Steigerung der theologischen Sophistereien auf eine Weile gelingt, bis nach Ablauf einer neuen Periode die Discrepanz nur um so schärfer zu Tage tritt.

Die katholische Theologie verhält sich etwa seit Tho-

mas von Aquino wie eine todte Sprache; sie ist ein wohleinbalsamirter Leichnam, wie die Religion, der sie dient. Die protestantische Theologie hat zwar erhebliche Fortschritte gegen früher gemacht, aber je schneller diese Fortschritte waren, desto rascher folgten sich jene Momente, wo dem religiösen Gefühl himmelangst wurde vor seiner eigenen Theologie. Heute sind wir auf einem Punkte angelangt, wo die gefeiertsten apologetischen Schriften der Orthodoxen jedem gebildeten Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken können über die berufsmässige Bornirtheit, welche dreist genug ist, den Halb- und Ungebildeten durch die vorgenommene Maske der wissenschaftlichen Bildung blenden zu wollen, während doch die Eselsohren lang genug zum Löwenfell herausgucken, — und wo auf der andern Seite die spekulativen und kritischen Arbeiten der liberalen Theologen nur den traurigen Erfolg haben, Bewunderung der Emsigkeit und des Talents zu erwecken, welche an die Aufgabe vergeudet werden, die gangbaren Dogmen alles wesentlichen Inhalts zu entkleiden und ihnen doch noch irgend einen Sinn unterzulegen, der zu dem beibehaltenen Wortlaut wie die Faust auf's Auge passt. Die dauernde und wissenschaftliche Bedeutung der protestantischen Theologie ist eben eine bloss kritische und negative; von allen theologischen Leistungen der letzten Jahrzehnte ragen nur diejenigen wissenschaftlich hervor, welche die geschichtlichen und metaphysischen Voraussetzungen des Dogmas kritisch zerstören; aber alle Versuche zu retten und zu vermitteln, mag noch so viel Talent an dieselben gesetzt sein, erweisen durch ihre ephemere Bedeutung, dass das protestantische Zerstörungswerk des christlichen Dogmensystems unaufhaltsam seinem Ziele zuschreitet.

Hat so die Religion im Allgemeinen eine Abneigung und Scheu vor der Wissenschaft, so befindet sich speciell das Christenthum im feindlichsten Gegensatz gegen alle Cultur, welche auf Ausnutzung der Hilfsquellen des Erdenlebens und auf Heimischmachen des Geistes in dessen gegebenen Bedingungen geht. Denn das Christenthum ist eine durch und durch transcendente Weltanschauung, welche mit allen ihren Interessen nur im Jenseits wohnt, und so sehr von den jenseitigen Interessen absorbirt ist, dass sie für das Diesseits durchaus keine übrig behält. Diese Behauptung kann nur demjenigen paradox klingen, dessen Auffassung der allbekannten Urkunden von Kind auf systematisch verfälscht worden ist, so dass es ihm nicht mehr möglich ist, dieselben mit unbefangenem Auge zu lesen. Der Protestantismus, der den offenen Compromiss der Rechte des Jenseits mit den restituirten Rechten des Diesseits, d. h. ein Mittelding christlichen Mittelalters und heidnischer Renaissance bildet, ist eben schon so durch und durch verweltlicht und entchristlicht, dass wir unsern Augen nicht mehr trauen, wenn uns einmal die wahre Gestalt der christlichen Idee (vom neuen Testament bis zu Thomas von Aquino hin) ohne die gewohnte Brille des Protestantismus gezeigt wird; wir sind bereits so sehr in weltlichen Interessen versunken, dass wir gar keine Ahnung mehr davon haben, was es heisst, religiös und christlich zu sein.

Wir wundern uns z. B., wie man die Anhänglichkeit an die die Religion repräsentirende Kirche über die Anhänglichkeit an das irdische Vaterland setzen könne, und es fällt uns gar nicht ein, wie total irreligiös im christlichen Sinne man sein muss, um sich darüber gar wundern zu können! Wie kann ein Christ die patriotischen und staat-

lichen Interessen für die Spanne Zeit seines irdischen Wandels mit denjenigen für das ewige Heil seiner Seele auch nur in Vergleich zu stellen und zu messen wagen! Die uns geläufige Forderung, den Patriotismus über die Religiosität, die Staatsgesetze über die Kirchengesetze zu stellen, beweist auf's Deutlichste, dass die christliche Schätzung des Diesseits und Jenseits in unserm Bewusstsein eine direkte Umkehrung erfahren hat, dass wir die weltliche Zweckmässigkeit über die Sorge für die ewige Seligkeit stellen, was wiederum nur möglich ist bei eingerissenem Unglauben an die christlichen Verheissungen und Drohungen für die Ewigkeit der unsterblichen Seele nach Abstreifung des Leibes, sowie an die Wirksamkeit der von der Kirche gespendeten Gnadenmittel. Soweit wir noch nicht geradezu mit der Kirche und Religion gebrochen haben, ist sie doch das Aschenbrödel bei uns geworden, das den bevorzugten weltlichen Schwestern nachstehen muss.

Dass das Christenthum der Wissenschaft feindlich sein muss, bedarf kaum der näheren Ausführung. Steht es schon mit der Theologie bedenklich genug, wie wir oben sahen, so wird eine von der Theologie und Religion sich ausdrücklich für unabhängig erklärende Wissenschaft noch weit gefährlicher sein müssen. Soweit eine solche mit der Religion übereinstimmt, ist sie eine überflüssige Bestätigung dessen, was keiner Bestätigung bedarf; soweit sie der Religion widerspricht, ist sie verderblich, soweit sie dieselbe gar nicht berührt, ist sie ein nutzloses Forschen über irdische Dinge, das vom weltlichen Standpunkt interessant sein mag, vom christlichen aber werthlos ist. Bekanntlich waren es christliche Fanatiker, welche die alexandrinische Bibliothek anzündeten, und nach jenen Ge-

danken handelten, welche die Legende dem Kalifen Omar in den Mund legt.

Das Bildungsinteresse, insoweit es sich nicht in apologetischem Interesse erschöpft, ist ein weltliches Interesse *neben* dem christlichen, welches von dem Einen, was noththut, die Seele unnütz ablenkt, und durch die Theilung des beschränkten menschlichen Gesammtinteresses dem christlichen Abbruch thut. Man kann deshalb mit voller Sicherheit behaupten: so weit die Vertreter der Religion Bildungsinteressen vertreten, so weit sind sie verweltlicht, ohne es vielleicht zu wissen; in der Regel aber *geben sie nur vor*, Bildungsinteressen zu vertreten, oder behaupten wohl gar, das Christenthum als solches verfolge weltliche Culturzwecke, um den Kindern unserer verweltlichten Zeit ihr so mit moderner Cultur geschminktes Christenthum annehmbarer zu machen.

Auch das Christenthum verdankt den Eintritt der Wissenschaft in die Religion nur der Nothwendigkeit der Apologetik. Nachdem die alle Grundlagen des einfachen christlichen Glaubens erschütternde Gnostik glücklich zurückgeschlagen war, nicht ohne ihre Spuren zu hinterlassen, waren es Clemens von Alexandrien und insbesondere Origenes, welche, um die Stellung der jugendlichen Religion in dem von griechischer Wissenschaft durchdrungenen Römerreich sicherer zu stellen, die Verschmelzung dieser Wissenschaft mit dem Christenthum versuchten, wobei sie den griechischen Philosophen fast dieselbe Autorität wie den Glaubensurkunden beilegten. Dennoch beneidet selbst ein Origenes die Einfältigen im Glauben (ἁπλούστεροι), wenn er zugiebt, dass diejenigen am Besten daran seien, welche der Apologetik gar nicht bedürfen, weil ihr gläubiges Gemüth sich

von keinen Einwürfen beirren lässt. In der That legte diese Vermengung mit der Wissenschaft den Grund zu beständigen Glaubensstreitigkeiten, und kaum hatte das Christenthum eine leidlich gesicherte äussere Stellung errungen, als es jene Kirchenväter, deren Leistungen es nicht mehr von sich auszuscheiden vermochte, als die ärgsten Ketzer verwarf und verfluchte.

Soviel ist gewiss, dass auch das Christenthum, trotz des ursprünglichen Wahnes von einer rein und bloss apologetisch sich verhaltenden Theologie, doch immer nur widerstrebend den Bund mit der Wissenschaft eingegangen ist, und sich mit einer Theologie ausgestattet hat, „erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, möglich machen wollte“.*) Aber nicht etwa eine frische jugendlich aufstrebende Cultur, wie die heutige, war es, welche das Christenthum im Römerreich vorfand, sondern eine ausgelebte, verfallene und absterbende Cultur; nur eine solche konnte es überwinden, und nur eine solche konnte es sich ohne Gefahr einverleiben. Aber selbst die Reste einer untergehenden Bildungsepoche konnte das Christenthum sich nur dadurch assimiliren, dass es die letzten etwa noch in derselben vorhandenen Lebenstriebe erstickte, und nur in dem Sinne, dass es dieselben wie ein in Spiritus gesetztes anatomisches Präparat auf unsere Zeiten conservirte, keineswegs aber als ob es im Stande gewesen wäre, dieselben nach irgend einer Richtung hin weiterzubilden.

*) Overbeck (ord. Prof. d. Theol. in Basel), „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Leipzig, Fritzsch, 1873. Diese interessante und für einen Theologen ganz überraschend aufrichtige und unbefangene Schrift ist überhaupt zu diesem ganzen Abschnitt zu vergleichen, insbesondere Nr. 1 und 2 und S. 46—50

Dass aber überhaupt das Christenthum sich damit befasste, die todte Bildung des Alterthums über den Fall des Römerreichs hinaus in irgendwelcher Weise zu conserviren, war wiederum keineswegs ein christlich religiöses, sondern rein und ausschliesslich ein weltlich hierarchisches Interesse. Ebenso wie die römische Hierarchie an der todten lateinischen Sprache um der Einheitlichkeit der Kirchenleitung willen festhielt, ebenso pflegte sie die klassische Literatur nur deshalb, weil es die einzige Schule war, in der man damals literarische Bildung überhaupt erlangen konnte, und weil sie diese literarische Bildung brauchte, um der Hierarchie und dem Clerus eine auszeichnende, imponirende Stellung unter den barbarischen Völkern des Mittelalters zu sichern. Insbesondere war diese Taktik erfolgreich den germanischen Stämmen der Völkerwanderung gegenüber, welche vor der „Runenkunde“ eine heilige Scheu und Ehrfurcht mitbrachten. Wenn also das mittelalterliche Christenthum die alten Classiker pflegte, so geschah dies keineswegs aus Achtung oder Liebe zu der Bildung, die in denselben zu finden war, sondern zu ganz äusserlichen hierarchischen Zwecken; es betrachtete die alten heidnischen Schriften als ein nothwendiges Uebel für die Erziehung eines theologisch-literarisch gebildeten Clerus, sah sie aber dabei zugleich als Teufelswerk an, das man nur unter Bekreuzigung und Furcht für das Seelenheil in die Hand nehmen dürfe.

Eine solche Anschauung entsprach durchaus der transcendenten christlichen Weltanschauung, und die Reformation konnte nur deshalb der Renaissance die Hand zum Bunde reichen, weil sie zugleich ein halber Abfall von der christlichen Weltverachtung und Weltflüchtigkeit zur heidnischen Weltfreudigkeit war. Der Fortgang der Geschichte

hat gleichfalls gelehrt, wie berechtigt die Furcht des wahren Christenthums vor den heidnischen Classikern war, indem thatsächlich die Renaissance des classischen Heidenthums die Entchristlichung der europäischen Völker bedeutend beschleunigte.

Diese Andeutungen werden genügen, um jede Hoffnung zu vernichten, aus der Assimilirung der antiken Bildung durch das Christenthum Schlüsse auf eine Verschmelzung mit der modernen ziehen zu können. Musste das Christenthum schon die Auferstehung der unter hermetischem klösterlichem Verschluss gehaltenen alten Bildung fürchten, so wird es noch weit mehr die moderne zu fürchten haben, welche zwar aus der Renaissance der alten hervorgegangen ist, aber diese verjüngt und neugeschaffen und durch hochwichtige Bildungselemente vermehrt hat, die dem Alterthum so gut wie unbekannt waren. Eine Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft in unserm Sinne besassen die Alten nicht, und die auf diesen gegründete moderne Weltanschauung würde allein schon (auch ohne Berücksichtigung der Fortschritte der Philosophie) genügen, um das Verharren bei der christlichen Weltanschauung unmöglich zu machen. Nun ist aber eine Religion nicht ein mechanisches Anhängsel an irgend einer Weltanschauung, das man von dieser abnehmen und beliebig an eine andere, ihr entgegengesetzte hängen könnte, sondern sie ist organisch aus der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung erwachsen und mit ihr verwachsen. Reisst man sie von diesem Mutterboden los, so hat man keinen lebendigen Organismus mehr in Händen, sondern nur noch ein todtes amputirtes Glied eines zerstörten Organismus, wie es etwa ein Baum ist, den man über dem Erdboden abgesägt hat.

Dieses Argument scheint mir so durchschlagend, dass es allein hinreichen würde, um die Frage, ob Umbildung oder Neubildung der überlieferten Religion erforderlich sei, im letzteren Sinne zu entscheiden. Von besonderer Wichtigkeit ist es, dass die Reformatoren noch wesentlich mit der biblischen Weltanschauung in Einklang waren, und deshalb diese Frage im umgekehrten Sinne wie wir entscheiden konnten und mussten. Wenn Melanchton mit Heftigkeit gegen das kopernikanische Weltsystem protestirte, so erscheint das ehrwürdig; wenn aber heutzutage die lutherischen Orthodoxen in dem nicht wegzusophistisirenden Widerspruch der Bibel und Naturwissenschaft über die Sonnenbewegung sich auf die Seite der Bibel stellen, so finden wir das lächerlich. Was beweist die Verschiedenheit dieses Eindrucks anders, als dass die moderne Bildung es denen, welchen sie zugänglich geworden ist, unmöglich machen muss, gläubige Christen im vollen unentstellten Wortsinn zu sein? —

Aehnlich wie mit dem Verhältniss des Christenthums zur Wissenschaft steht es mit dem zur Kunst. Die Bilderstürmer und Orgelzerstörer haben zu allen Zeiten die reine christliche Idee für sich gehabt, und der Einlass der Kunst in den religiösen Cultus ist niemals etwas anderes gewesen, als eine weltliche Lockspeise für die grosse Masse derjenigen, deren religiöses Gefühl für sich allein nicht mächtig genug war, um ohne die Beihülfe solcher exoterischen Reiz- und Erregungsmittel des Gemüths die Kosten der Andacht und Erbauung zu bestreiten. Es war gewiss ein recht schwächlicher und sachlich unbegründeter Compromiss, welcher die grossen Kirchenstreitigkeiten des Oströmischen Reichs mit der Bestimmung abschnitt, dass Statuen zwar aus den Kirchen verbannt, Gemälde aber beim Gottesdienst

gestattet sein sollten; der Einfluss, den diese Entscheidung auf die Geschichte der Malerei gehabt hat, ist keinenfalls der christlichen Idee als Verdienst zuzuschreiben, da dieselbe vielmehr eine Concession der letzteren an den weltlichen Kunstsinn der Kirchengänger vorstellte. Wie dem aber auch sein möge, und wieviel auch die Künste von dem Einfluss des Christenthums auf das Gemüth indirekt Nutzen gezogen haben mögen, so viel ist gewiss, dass es heute gar keine lebendige christliche Kunst mehr giebt, sondern in der bildenden wie in der Tonkunst nur noch academische Studien in der Manier todter christlicher Stilarten geliefert werden. Soweit unsere Kunst noch lebensfrische Sprossen treibt, zeigt sie sich durch und durch weltlich, d. h. unchristlich, und dies ist ein weiterer Beweis für die Unchristlichkeit unserer Zeit, da eine solche Erscheinung rein unmöglich wäre, wenn unsre moderne Cultur wirklich eine christliche wäre, wie die Theologen uns vorreden wollen. —

Wenn die bisherigen Gegensätze zwischen Christenthum und Cultur sich wesentlich auf die transcendente Weltanschauung des ersteren und die immanente der letzteren zurückführen liessen, so kommen wir nunmehr zu der Unverträglichkeit des theistischen Grundcharakters der christlichen Metaphysik mit dem modernen Bewusstsein. Diese Unverträglichkeit tritt zwiefach, auf theoretischem und auf praktisch-ethischem Gebiete hervor. In theoretischer Hinsicht ist es die von allem Theismus unabtrennbare Vermenschlichung Gottes, gegen welchen das moderne Bewusstsein sich mit Entschiedenheit auflehnt. So lange der Theismus das ihn vom Pantheismus unterscheidende Merkmal der Persönlichkeit Gottes festhält, so lange kann er den Anthropopathismus nicht

abstreifen, so lange aber wird er mit der modernen Bildung unvereinbar bleiben, welche sich nur noch einen der Welt immanenten Gott der ewigen Vernunftgesetze gefallen lassen kann, aber gegen jeden transcendent der erschaffenen Welt gegenüberstehenden und sie von aussen regierenden Gott protestiren muss. So lange das Christenthum den Theismus als metaphysische Grundlage festhält, wird es stets die Gefahr erzeugen, dass der als Reaction hierauf entstehende Widerwille gegen einen transcendenten antropopathischen Gott das Kind mit dem Bade ausschütte, d. h. mit dem Glauben an den einzigen ihm vom Christenthum als möglich gezeigten Gottesbegriff den Gottesglauben überhaupt für absurd erkläre, und dem Atheismus in Gestalt des materialistischen Naturalismus verfalle. In die gesammte transcendente Weltanschauung des Christenthums passt nun freilich nur ein transcendenter durch Wunder die Welt lenkender Gott, ebenso wie in die wissenschaftliche Weltanschauung des modernen Bewusstseins nur ein immanenter, die Welt durch unwandelbare Gesetze regierender Gott passt. Auch hier ist demnach der Gegensatz unheilbar, so lange nicht mit der christlichen Idee in ihrem Grundwesen gebrochen wird, und alle wohlgemeinten Bemühungen von philosophirenden Theologen und theologlisch angehauchten Philosophieprofessoren, welche auf Vermittelung dieser Alternative hinzielen, sind schwächliche Sophistereien, welche sich zwischen zwei Stühle setzen und vertuschen wollen, wo nur klare Entscheidung fördern kann.

Diese anscheinend rein theoretische Differenz erhält nun aber eine noch grössere Bedeutung dadurch, dass sie von den weitgreifendsten praktischen Folgen ist. So lange ich nämlich an einen theistischen Gott glaube, der mich

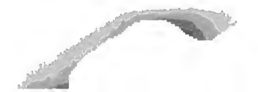
sammt der Welt geschaffen, und dem ich gegenüberstehe wie das Gefäss dem Töpfer, so lange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in seiner Hand, und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem bestehen, als in der stricten blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieses transcendenten Gottes, d. h. so lange kann alle Moralität nur auf dem von aussen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie werthvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Da nun aber der Theismus kein Moralprincip über oder neben dem göttlichen Willen dulden darf, so muss alle theistische Moral nothwendig unsittlich wirken, insofern die Bildung schon bis dahin fortgeschritten ist, dass die für sittliche Autonomie nothwendige Reife des Geistes erlangt ist. Das moderne sittliche Bewusstsein ist sich nun aber darüber schon ganz klar, dass Handlungen, die nur gehorsame Ausführung eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Werth im eigentlichen Sinne beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt, und es befindet sich daher auch auf ethischem Gebiet im diametralen Gegensatz zu dem christlichen Bewusstsein, das von der theistischen Grundlage und deren Consequenzen nicht loszureissen ist.

Von welcher Seite man also auch die Grundideen des Christenthums und die der modernen Bildung betrachten möge, überall stellt sich der unvereinbare Widerspruch

beider heraus, und es ist daher kein Wunder, wenn dieser Widerspruch auch in allen abgeleiteten Fragen mehr oder minder zu Tage tritt. Nur zufällig kann einmal eine Uebereinstimmung in den Consequenzen dieser Ideen sich herausstellen, wie eine falschgelöste Aufgabe durch zufällige Fehlercompensation wohl auch einmal zu einer richtigen Lösung führen kann. Daneben jedoch ist es sehr wohl möglich, dass gewisse bisher nicht berührte Seiten der christlichen und modernen Weltanschauung, welche für die beiden Standpunkte wohl unentbehrlich aber doch nicht von specifischer Bedeutung sind, eine Uebereinstimmung zeigen, z. B. der geschichtliche Realismus und der Pessimismus. Des ersteren sind wir uns kaum bewusst, weil der Gegensatz desselben unter uns zu schwach vertreten ist, und der letztere beginnt eben erst in das Bewusstsein der modernen Bildung seinen Einzug zu halten; beide können also unser Urtheil als Ganzes nicht alteriren, dass die Grundprincipien des Christenthums und der modernen Bildung im unversöhnlichen Widerstreit liegen, und dass dieser Widerstreit nothwendig entweder mit einer siegreichen Reaction des Christenthums oder mit einer völligen Ueberwindung des Christenthums durch die unchristliche moderne Cultur, entweder mit der Knebelung aller Völkerfreiheit durch den gewaltig anstürmenden Ultramontanismus oder mit dem Untergange des Christenthums (wenn auch nicht dem Namen, so doch der That nach) enden muss.

Nur ein hoher Glaube an die logische Consequenz der Entwickelung der Ideen in der Geschichte konnte vor den Tagen von Königgrätz und Sedan die Zuversicht auf den Sieg der modernen Cultur festhalten. Erst nachdem Preussen das deutsche Reich gegründet, mit dem Krypto-

katholicismus Friedrich Wilhelm des IVten und des in seine Fussstapfen tretenden Ministers Mühler gebrochen und seine grösste geschichtliche Aufgabe in der Wiederaufnahme des tausendjährigen Kampfes gegen Rom erkannt hat, erst jetzt ist ein fester Punkt gegeben, der das Cristallisationscentrum für alle modernen Culturbestrebungen im Kampfe um ihre vom Christenthum bedrohte Existenz werden kann. Dass der gegenwärtige Kampf zwischen Staat und Kirche von beiden Seiten wirklich den Charakter eines Vernichtungskampfes trägt, darüber kann sich wohl kein Einsichtiger täuschen, der die unbewussten Ziele der Geschichte von den augenblicklich mit Bewusstsein in's Auge gefassten Zwecken zu unterscheiden weiss. Die Kirche will den Staat zu ihrem Gensdarm, der Staat die Kirche zu einem staatlich bevormundeten Verein herabdrücken; der letzte und tiefste Sinn dieses Kampfes aber ist die Entscheidung der Frage, ob für das Bewusstsein der heutigen Menschheit das Jenseitige oder das Diesseitige, das Himmlische oder das Weltliche, das Ewige oder das Irdische den Vorrang hat, ob das religiöse oder das weltliche, das christliche oder das Cultur-Interesse überwiegt. Inwieweit noch wahrhaft christlicher Sinn im Protestantismus steckt, ist daran zu erkennen, wie weit innerhalb der protestantischen Sekten gegen den Staat Partei genommen und die Solidarität der christlichen Interessen mit denen des Katholicismus erkannt wird. Ein Sieg des Ultramontanismus würde sofort einen Sieg dieser orthodox-evangelischen Bestrebungen im Protestantismus zur Folge haben; der Triumph des Staates über den Katholicismus würde jene winzigen Gegner wie den Staub von einer alten Scharteke mit wegblasen. Es schreiben und sprechen Viele von dem gegenwärtigen „Culturkampf"; aber wohl nur Wenige von diesen



haben sich klar gemacht, dass es der letzte Verzweiflungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte ist, gegen welchen die moderne Cultur ihre grossen Errungenschaften mit Aufbietung der äussersten Kräfte auf Tod und Leben zu vertheidigen hat.

IV. Das Paulinische und Johanneische Christenthum.

Die kanonischen Schriften des neuen Testaments sind bekanntlich Ausflüsse sehr verschiedener Glaubens- und Lehrstandpunkte, und liefern dem kundigen Leser ein Bild heftigsten religiösen Parteihaders. Ebenso bekannt ist es, dass mehrere der wichtigsten Dogmen späteren Entwickelungsstufen des Christenthums angehören und nur gewaltsam in das neue Testament hineininterpretirt werden können, welches uns die Entwickelung der christlichen Dogmatik nur etwa auf 1 bis 1½ Jahrhunderte abspiegelt. Dies ergiebt nun selbstverständlich Widersprüche der neutestamentlichen Schriften unter sich und mit den späteren Entwickelungsformen des Dogma's; aber diese Widersprüche werden ignorirt, verachtet und — bei ausdrücklicher Hervorhebung derselben von Seiten der Gegner — kurzweg geleugnet von dem seiner selbst gewissen, auf sich selbst gestützten und die religiöse Vorstellungswelt nur als Mittel zu seinen Zwecken betrachtenden religiösen Gefühl. Sobald der wissenschaftliche Wahrheitssinn eine selbstständige Macht wird bis zu dem Grade, dass er die Widersprüche als solche erkennt, und an denselben Anstoss nimmt, ist er ein sicheres Symptom von dem Erkalten des religiösen

Gefühls und von dem Aufhören seiner Alleinherrschaft in der Seele; denn so lange dieses Gefühl inbrünstig genug ist, um die Alleinherrschaft zu behaupten, kann der Wahrheitssinn gar nicht so weit gegen dasselbe aufkommen, um den Verstand von dem Vorhandensein von Widersprüchen zu überzeugen. In diesem Zustand befand sich das christliche Mittelalter, welches den Lehrstandpunkt der kanonischen Schriften und der Autorität geniessenden Kirchenväter als einen einzigen, unveränderlichen ansah. Die Einbildung, dass das Christenthum entwickelungslos sei, wird noch heute vom Katholicismus festgehalten, welcher lehrt, dass alle Concilsbeschlüsse nur Definitionen von christlichen Lehren gewesen seien, die von jeher, d. h. von Anfang an in der Kirche bestanden haben.

Indem die Reformation die Missbräuche der damaligen Kirche bekämpfte, trat sie dieser Einbildung entgegen, und wurde reactionär in dem Bestreben, ein Stück der christlichen Entwickelungsgeschichte zu annuliren und auf das neue Testament, d. h. auf den Lehrstandpunkt des ersten Jahrhunderts nach Christi Tode zurückzugreifen, welchen sie freilich, ohne es zu wissen, fälschte und entstellte, indem sie die ihr zufällig convenirenden Resultate der späteren Entwickelung ebenfalls in jenen hineintrug. Der Protestantismus blieb nur seinem Princip treu, wenn er diesen Process fortführte, wenn er die irrthümlichen dogmatischen Zurückverlegungen in's neue Testament mehr und mehr enthüllte, immer grössere Strecken der christlichen Entwickelungsgeschichte auslöschte, und somit immer reactionärer wurde, je liberaler er zu werden glaubte. Es ist wahr, dass die Dogmengeschichte immer haarsträubendere Dinge dem Verstande zugemuthet hatte, aber diesel-

ben waren doch nur die folgerichtigen Consequenzen der in den Grundprincipien liegenden Widersprüche gegen die Vernunft, und der so begonnene Process war deshalb gar nichts weiter als eine allmähliche Aufdröselung des kunstvollen Gewebes der christlichen Dogmatik, nach deren Beendigung natürlich nur altes unbrauchbares Garn übrig blieb. Die Grundwidersprüche der Principien hatten zu immer neuen und immer künstlicheren Sophismen gedrängt, gegen welche gar nichts einzuwenden ist, sobald man die ersten Prämissen einmal zugiebt; die Bekämpfung der Consequenzen wegen ihrer Vernunftwidrigkeit muss nothwendig zur Bekämpfung der Grundprincipien aus demselben Grunde führen. Man kann sich hierüber nur dadurch hinwegtäuschen, dass man die Grundprincipien bloss nominell beibehält, in Wahrheit aber ihres eigentlichen Inhalts entkleidet, und sich dann einbildet, noch christlich zu sein.

Luther hatte sich auf den Paulinischen Lehrbegriff gestützt, im guten Glauben, damit die Substanz des christlichen Lehrbegriffs überhaupt ergriffen zu haben. Der Paulinische Lehrbegriff hat nun aber mit der Lehre Jesu gar nichts zu thun, sondern knüpft rein an die Messianität Christi und seinen Erlösungstod an, durch welchen der unzulänglichen jüdischen Gesetzesgerechtigkeit vor Gott genug gethan werden soll.*) Diese Vorstellung ist nun aber für uns ganz unerträglich geworden, wir wissen von keinem Gott mehr, der Maass für Maass richtet und straft, nachdem die irdischen Lebensbedingungen der Verschuldung aufgehört haben; wir verstehen eine göttliche Gerech-

*) Vergl. F. O. Pfleiderer, „Der Paulinismus". Leipzig, Fües 1873. — F. A. Müller, Briefe üb. d. christl. Rel. 4ter Brief „der Paulinismus".

tigkeit nicht mehr, die mehr vom Menschen fordert, als er seiner Natur nach zu leisten fähig ist; wir perhorresciren den Glauben an einen Gott, der alle Geschlechter für die Schuld eines Individuums straft, und stehen befremdet vor einem Richter, welcher statt des Schuldigen einen unschuldigen Stellvertreter an's Kreuz schlägt und sich der Annahme dieser Stellvertretung noch dazu als einer Gnade rühmt; wir lächeln über den inneren Widerspruch des Gedankens, dass ein wahrer Gott für uns gestorben, und empfinden die Vergöttlichung Jesu als eine ästhetische Zerstörung der erschütternden Tragödie des seine Lehre mit dem Tode besiegelnden Propheten.

Es war unmöglich, an diesen Grundlagen der paulinisch-augustinisch-lutherischen Dogmatik in unserer Zeit fest zu halten, man musste Paulus (sammt dem Ebräerbrief) fallen lassen und sich nach einem andern Lehrstandpunkt des neuen Testaments als Centrum des gesuchten „modernen Christenthums" umsehen. Hier bot sich zunächst Johannes, und die Schelling'sche Behauptung, dass nach dem Petrinischen und Paulinischen Christenthum ein Johanneisches kommen müsse, konnte den Liebhaber geschichtsphilosophischer Constructionen bestechen — wenn sie nicht leider zu spät gekommen wäre. Ein Spener war auf dem besten Wege zu diesem Johanneischen Christenthum, nur war damals das Lutherthum noch zu befestigt, um es zu Gunsten einer neuen Phase zu stürzen, und Spener selbst hatte auch zu wenig Bewusstsein von dem Unterschiede der Lehrbegriffe im neuen Testament, um sich mit Entschiedenheit für Johannes oder gar gegen Paulus auszusprechen. Sein moderner Nachfolger Schleiermacher kam grade noch vor Thoresschluss mit seinem Versuch das echte Lebensbild und die echte Lehre Jesu aus dem Jo-

hannes zu reconstruiren, denn dieses von ihm für das glaubwürdigste und ursprünglichste gehaltene Evangelium wurde nicht lange nach seinem Tode als die jüngste aller wichtigeren neutestamentlichen Schriften erkannt, als eine tendenziöse Construction zu Gunsten einer Vorstellungswelt, die sich weit mehr noch als der Paulinismus von der Lehre Jesu entfernt.

Schleiermacher war also der letzte, welcher versuchen konnte, durch Confusion verschiedener dogmatischer Entwickelungsstufen einen nennenswerthen Inhalt zusammenzuschweissen. Uns Nachgeborenen ist dieser Versuch abgeschnitten, wir können nur noch jede Entwickelungsphase in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit auffassen. Da ist es nun gar keine Frage, dass der Johanneische Standpunkt der principiell höchste ist, der im neuen Testament erreicht ist, und dass er durch die in ihm bereits eingeschmolzene alexandrinische Philosophie, so wie durch die centrale Stellung, welche er der Liebe anweist, Tiefen und Schönheiten entfaltet, welche in der nachfolgenden Entwickelung keineswegs angemessene Verwerthung gefunden haben. Dennoch kann auch Johannes uns nicht mehr Grundlage unserer religiösen Anschauungen sein. Sehen wir selbst ab von dem schroffen manichäischen Dualismus von ewig vorherbestimmten Gotteskindern und Teufelskindern, welcher im grellen Contrast zu der *allumfassenden* Humanität des modernen Bewusstseins steht, sehen wir ferner ab von seiner Rückfälligkeit in jüdische Strafgerichtsvorstellungen, und selbst von der mystischen Unreife seiner zusammenhanglos hereingeschneiten metaphysischen Brocken, so ist doch Eines, was uns das Festhalten an seinem Glaubensstandpunkt schlechterdings unmöglich macht, d. i. die im Centrum seiner

Weltanschauung stehende Lehre der Gottheit und Mittlerschaft Christi.*) Der Glaube, dass niemand zu Gott komme als durch Christum, ist zugleich das Anathema gegen alle, die nicht an die Nothwendigkeit dieser Mittlerschaft glauben, und der Glaube, dass der Logos in Christo in einem unvergleichlich anderen Sinne Fleisch geworden sei als etwa in Laotse oder Spinoza, ist den heutigen Gebildeten schlechterdings nicht mehr zuzumuthen. Der liberale Protestantismus hat deshalb auch das ganz richtige Gefühl von der Unhaltbarkeit des Johanneismus, und hat diese Schleiermacher'sche Rückzugsposition stillschweigend aufgegeben, und diess um so lieber, als die Johanneische Metaphysik, die Logoslehre, einen so stark pantheistischen Charakter hat, dass sie den liberalen theistischen Theologen im Grunde immer etwas unheimlich geblieben ist. Nur ein speculativer Theologe, der, wie der Hegelianer Biedermann in seiner „christlichen Dogmatik", den Muth hat, die Persönlichkeit Gottes als im Widerspruch mit seiner Absolutheit nachzuweisen, und sich offen zum Pantheismus zu bekennen, nur ein solcher wird mit Hegel in der johanneischen Logoslehre und der in ihr angestrebten Einheit des absoluten und endlichen Geistes den allein haltbaren Inhalt aller und speciell der christlichen Religion finden können; aber vergebens wird er uns zu überreden suchen, dass diese aus der neuesten deutschen Philosophie in das Christenthum hineingetragenen Ideen eine geschichtliche Anknüpfung an Jesus und Paulus und an das hauptsächlich auf deren Lehren gegründete historische Christenthum ermöglichen, und nicht,

*) Vergl. F. Ch. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, Leipzig Fües, 1864. 3te Periode: 2) Der Johanneische Lehrbegriff. — F. A. Müller, Briefe über die christliche Religion 5ter Brief: „Die Lehre des Johannes."

mit Unrecht wird ein solcher stets die Rolle eines weissen Raben in der christlichen Theologie zu spielen verurtheilt sein.

So blieb denn als letzter Rettungsanker des „modernen Christenthums“ nur noch die „ursprüngliche, echte und reine Lehre Jesu“ übrig. Der Liberalismus entschloss sich zu dem äussersten Schritte der Reaction: die ganze Entwickelungsgeschichte des Christenthums sollte gestrichen werden, und die christliche Religion in das Entwickelungsstadium zurückschrumpfen, in welchem sie sich befand, als ihr angeblicher Stifter sie aus der Wiege hob. Nur was Jesus selbst gelehrt hat, soll Autorität behalten, nur so wie er an sich geglaubt hat, sollen wir an ihn glauben, wenn wir die echten und wahren Christen, die Anhänger des „Christenthums Christi“ sein wollen. Sehen wir zu, was wir mit diesem Recept erreichen.

V. Das Christenthum Christi.

Die Lehre Jesu im Unterschiede von den späteren Interpretationen ist zum ersten Male von Strauss in seinem berühmten Leben Jesu dargestellt worden; wenngleich dieses Werk vor die Aufschlüsse der Tübinger Schule über die Unbrauchbarkeit des Evangelium Johannis als geschichtlicher Quelle für das Leben und noch mehr für die Lehre Jesu fällt, so sind doch die Synoptiker auch hier schon von dem vierten Evangelisten in der Darstellung hinlänglich gesondert, um selber die nothwendige Ausscheidung des letzteren bei der Lectüre vornehmen zu können. So gelesen aber ist trotz des Fortschritts der historischen Forschungen das Strauss'sche Fahnenwerk noch immer der instructivste Leitfaden zum Studium der Lehre Jesu, weil seine Kritik die gesundeste ist, und es uns mit dem sentimentalen Phrasenbrei verschont, mit dem nach Renan's Vorgang die meisten neueren Bearbeiter den Gegenstand in dem Grade umhüllen zu müssen glaubten, dass einem übel werden kann, ehe man sich bis zum Kern der Sache durchgefressen hat.*)

*) Die relativ beste Darstellung der Lehre Jesu als solcher, welche ich in theologischen Werken gefunden habe, dürfte die von Prof. Bernhard Weiss sein

Ohne Frage erspart uns die Lehre Jesu eine Menge dogmatischer Zumuthungen, welche Paulus, Johannes und die spätere Entwickelung an uns stellen. Es ist Jesus niemals eingefallen, sich für einen Gott, oder Gott gleich, oder auch nur Gott ähnlich zu halten; er würde solches Ansinnen mit noch grösserer Entrüstung zurückgewiesen h aben als er sich gegen das weit harmlosere der „Güte" im Sinne der Sündenreinheit verwahrt (Matth. 19, 14). Er weiss von keiner Präexistenz vor seiner Geburt, vindicirt sich keine andere zukünftige Herrlichkeit als die eines von Gott auserwählten Richters und Königs über sein gotterwähltes Volk, und braucht den Ausdruck „Sohn Gottes" nie anders als im Sinne eines bevorzugten Gegenstandes der allgemeinen göttlichen Vaterliebe. Selbstverständlich entfällt hiermit jeder Gedanke an die Antastung der einfachen Einheit Gottes im Sinne der späteren Trinitätslehre; historisch noch ungeheuerlicher aber ist der Versuch, die Hegel'sche Identität des absoluten und endlichen Geistes in das Bewusstsein Jesu hineinzuverlegen. Ferner sieht Jesus seinen bevorstehenden Tod nur als ein energisches Mittel der Aufrüttelung der indifferenten Gemüther zur Sinnesänderung an, und dadurch erst wird er ihm zu einem Mittel der Errettung für die Seelen Vieler, welche ohne dieses blutige Zeugniss für den heiligen Ernst und die Wahrheit seiner Lehre sich um dieselbe nicht bekümmert haben würden. So wird man die Göttlichkeit und übermenschliche Sündenreinheit Christi, die Trinität und den Erlösungstod ohne Mühe los, wenn man den Inhalt des Christenthums auf den

---

in seinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" (Berlin, Herz 1868) Ister Theil „Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung". Weiss hält sich wenigstens ziemlich frei von Phrasen und von der jetzt so beliebten kosmopolitischen Liberalisirung Jesu.

Bericht der Synoptiker über die Lehre Jesu reducirt; die Frage ist nur, ob man auch die übrigen Consequenzen der Zurückschraubung auf den Standpunkt Jesu mit in den Kauf nehmen will, welcher eben nicht hinter, sondern noch vor dem Judenchristenthum zu suchen ist, d. h. ein Mitteldding zwischen damaligem Judenthum und Judenchristenthum darstellt.

Jesus war ein Jude vom Kopf bis zur Zehe*); seine Bildung war eine national jüdische, und niemals hatte ihn (abgesehen von den Einflüssen des jüdischen Essäerthums) irgend eine fremdartige Cultur angehaucht. Er lebte und starb in dem Anschauungskreise seiner Zeit und seines Volkes und theilte den Aberglauben jener wie den nationalen Verheissungsglauben dieses. Seine Wirksamkeit entfaltete sich ganz nach der Schablone des nationaljüdischen Prophetenthums (die asketischen Vorbereitungen dazu nicht ausgenommen). Dass der nationale Judengott einst alle Völker um seinen Tempel versammeln werde, war ein feststehender Glaube im Anschluss an die Propheten, und hatten die Juden auch schon längere Zeit hindurch Proselyten aus fremden Völkern aufgenommen. Der gesteigerte internationale Verkehr der letzten Jahrhunderte hatte unzweifelhaft die Neigung des nationalreligiösen Bewusstseins, sich zu einem universalreligiösen zu expandiren, noch verstärkt, und der spätere Rückschlag in's exclusiv nationale Judenthum war nur eine Reaction gegen den judenfeindlichen Kosmopolitismus des Heidenchristenthums. Jesus blieb also durchaus in den vorgefundenen Bahnen des religiösen Bewusstseins seines Volkes, wenn er bei aller Betonung der Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes doch sein Augenmerk zugleich

*) Vergl. F. A. Müller, Briefe üb. d. christl. Rel. S. 72. ff.

auf eine Heidenmission des Jehovahcultus gerichtet hielt, welche bei dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes keinen Augenblick mehr verschoben werden durfte, wenn noch irgend etwas von den Heiden gerettet werden sollte. Es ist psychologisch sehr natürlich, dass die auf die Heidenmission gesetzten Hoffnungen um so mehr die Seele Jesu beschäftigen mussten, je bitterer seine Erwartungen, unter den Juden selbst mit seinen Ideen durchzudringen, enttäuscht wurden.

Jesus ist Jude und nichts als Jude, und wer dies bezweifelt, der thut es (wenn nicht aus fälschendem Einfluss des Willens) nur deshalb, weil er das Judenthum zur Zeit Jesu und den Unterschied desselben von dem Judenthum Mose und der Propheten nicht kennt. Zwischen beiden aber liegt nicht nur eine Zeitdauer wie zwischen Mittelalter und Gegenwart, sondern es fallen auch so gewaltige Ereignisse in den Zwischenraum (Entführungen, Eroberungen, Vermischungen mit fremdem Blut und fremden Culturen), dass eine Stagnation ganz undenkbar wäre. Der Talmud mit seinen zum Theil liberalen und humanen Ideen*) war damals in Gestalt mündlicher Ueberlieferung in seinen wichtigsten Abschnitten schon ziemlich abgeschlossen, und der damalige schulgebildete Jude betrachtete das alte Testament ganz ebenso durch die Brille des Talmud, wie etwa heute ein liberaler Prostestant das neue Testament durch die Brille der modernen Aufklärung und Humanität. Die Lehre Jesu enthält nichts, als was er aus der talmudischen Bildung seiner Zeit überkommen hatte, selbst seine Gleichnisse sind zum Theil aus dem Talmud entlehnt (die kleineren Vergleiche auch wohl dem volksthümlichen Sprüch-

*) Vgl. Emanuel Deutsch. „Der Talmud", Berlin. Dümmler 1869. Sachs: „Stimmen vom Euphrat und Jordan."

wörterschatz). Das positive Verdienst seiner Lehrthätigkeit als solcher liegt keineswegs darin, dass er etwas Neues gelehrt hätte, nicht einmal darin, dass er vorhandenen Elementen durch Zutheilung einer veränderten Stellung einen wesentlich neuen Charakter verliehen hätte, sondern es liegt allein darin, dass er die esoterische Tradition der Schulen hinaustrug auf die offene Gasse zur Erbauung und Belehrung auch der Aermsten und Bedürftigsten, und dass er aus der schwammigen Hypertrophie der talmudischen Gelehrsamkeit mit sicherem offenem Blick echte Perlen herausgriff, die er in volksthümlich naiver Darstellung zur sinnlich-bildlichen Anschauung brachte.

Es ist wahr, dass Jesus ausser diesen Entlehnungen aus dem religiösen Volksglauben und der Theologie seiner Zeit noch Eigenes hinzuthat, und dass er gerade diese Zuthaten in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellte und auf das Eindringlichste und Nachdrücklichste überall und immer wiederholte. Aber gerade dieser ihm eigenthümliche Inhalt seines Evangeliums, welchen zu verkünden er als seine allereigentlichste Mission ansah, gilt uns nur als das dürre Laub vom vorigen Jahr, als die Schlacke, welche im geschichtlichen Entwickelungsprocess sich von selbst abgestreift hat. Wird aber diese nachfolgende Entwickelung zu Gunsten der ursprünglichen Lehre Jesu bei Seite gedrängt und letztere als das einzige bezeichnet, was eine religiöse Autorität bei uns zu geniessen verdient, dann sind wir auch verbunden, die Lehre Jesu so zu betrachten, wie sie sich historisch in den Urkunden darstellt, und dasjenige als das Wichtigste an derselben anzusehen, was Jesus selbst dafür gehalten hat.

Nun besteht aber das Evangelium Jesu in der prophetischen Erklärung, dass das von den Juden erwartete

national-jüdische Königreich Jehovahs (βασίλεια τοῦ θεοῦ), im Sinne einer irdischen Theokratie auf einer nach feuriger Vernichtung der alten neu zu schaffenden Erde (Erdreich), nahe gerückt sei, und sein Eintritt, d. h. der Untergang der bestehenden Welt und das jüngste Gericht, so unmittelbar vor der Thür stehe, dass jedenfalls noch die gegenwärtige Generation davon betroffen würde*). Hierauf beschränkte sich zunächst sein Evangelium (das nur die Fortsetzung von dem des Täufers bildet), und alle Rathschläge und Empfehlungen über das zweckmässigste praktische Verhalten, welche er mit Abweichung von den damals üblichen Ansichten der Juden ertheilt, sind ausschliesslich Consequenzen dieses Evangeliums, d. h. des Glaubens, dass eine häusliche Einrichtung auf Erden in der noch bevorstehenden Spanne Zeit nicht lohne, und es gerathen sei, sich ausschliesslich mit Busse und Sinnesänderung zu beschäftigen, um beim Gericht nicht vom Feuer gefressen und von der Theilnahme am Königreich der neuen Erde ausgeschlossen zu werden. Jesus selbst spricht überall mit dem deutlichsten Bewusstsein, dass dies allein der specifische Inhalt seines Evangeliums sei, und dass seine sonstigen Predigten nur Ermahnungen und Verheissungen bekannten Inhalts wiederholen, ohne inhaltlich Neues zu bringen.

Was diesen Glauben an den nahe bevorstehenden Weltuntergang betrifft, welcher in diesem Falle noch durch die jüdischen Verheissungen einen national-religiösen Anknüpfungspunkt gewinnt, so entspringt er offenbar aus der tiefinnersten Ueberzeugung, dass eine so schlechte Welt zu Grunde zu gehen werth sei, aus der Uebertragung dieser

*) Vergl. Br. üb. d. christl. Rel. S. 51 — 72.

Ueberzeugung in das Bewusstsein Gottes und aus der Schlussfolgerung, dass Gott durch diese Ueberzeugung zur unverzüglichen Vernichtung dieser Welt geführt werden müsse. Jesus steht mit dieser Prophezeihung ja bekanntlich nicht allein, sondern überall und zu allen Zeiten hat ein ähnlicher Gedankengang in religiös erregbaren Gemüthern zu ähnlichen Prophezeihungen geführt, die nicht selten ebenso gläubige Aufnahme gefunden haben als die Jesu bei seinen Jüngern. Wenn Jesus auch bisweilen schon auf eine ideale Anticipation dieses bevorstehenden Gottesreiches hindeutet, so steht und fällt doch diese ideale Anticipation bei ihm mit dem Glauben an die Realität der jüdischen Verheissung und an die Wahrheit seiner frohen Botschaft von der unmittelbar bevorstehenden realen Erfüllung.

Wenn also die modernen Anhänger der historisch bezeugten Lehre Jesu solchen Werth darauf legen, echt und rein evangelische Christen zu sein, so legen sie von vornherein der „frohen Botschaft“ Jesu vom herbeigekommenen Gottesreich eine Bedeutung unter, welche der von Jesus ausdrücklich kundgegebenen widerspricht, und auch Jesus gar nicht in den Sinn kommen konnte. Wenn man freilich die prätendirte historische Auffassung so karrikirt, dass man in Jesus nicht einen palestinensischen Juden unter Tiberius, sondern einen anticipirten Protestantenvereinler unserer „höchst aufgeklärten“ Zeit sieht, dann allerdings ist an dieser Hineintragung nichts mehr wunderbar, als die Consequenz, mit welcher dieser Jesus sich seinen Landsleuten zu Liebe in einen Juden verstellt hat. Andernfalls aber wird in solcher Carrikatur der Geschichte weiter nichts zu finden sein, als ein Rest der alten Vernunftwidrigkeit des religiösen Gemüths, unverein-

bare Vorstellungselemente zusammenzuschmelzen, um zu einem Gesammtbild zu gelangen, welches dem religiösen Gefühl genugthut. Der Unterschied ist bloss, dass bei dem, was hier herauskommt, es wirklich nicht mehr der Mühe lohnt, seine Vernunft hinter's Licht führen zu wollen, und zweitens, dass solches Verfahren nicht wohl mit der Prätension zusammenpasst, streng wissenschaftlich und historisch kritisch zu verfahren.

Die Hauptfrage ist nun aber: wenn die Anhänger des Christenthums Christi an Christum nur so glauben wollen, wie er selbst an sich geglaubt hat, in welchem Sinne hat er dann an sich geglaubt? Dass er nicht an sich als präexistente göttliche Persönlichkeit, nicht als Mittler im Johanneischen Sinne, nicht als Erlöser im Paulinischen Sinne, nicht als sündenreines ethisches Urbild geglaubt hat, versteht sich; ebenso sicher aber ist es, dass er nicht an sich als Verkünder einer neuen religiösen Lehre, nicht als Stifter einer neuen Religion geglaubt hat. Er würde nicht wenig erstaunt und ungläubig gewesen sein, wenn jemand ihm geweissagt hätte, dass an seine religiöse Wirksamkeit sich die Entstehung einer neuen Religion knüpfen werde, welche ihre Mutter, das Judenthum, mit bitterstem Hass und Abscheu verfolgen werde.

Thatsächlich hat Jesus im Anfang seiner Laufbahn an sich nur als einen von Gott erwählten Propheten geglaubt, und erst im Laufe der Zeit hat er sich an seinen Heilwundern und den messianischen Lobpreisungen verrückter und exaltirter Personen sein Selbstgefühl zu der Höhe emporgeschraubt, an sich als den erwarteten Messias zu glauben, obwohl bis auf die Heilwunder keines der von den Propheten für den Messias angegebenen Zeichen

stimmte.*) Er musste sich deshalb entschliessen, die unwahre Annahme seiner Davidischen Abkunft stillschweigend zu sanctioniren und seine Prophetenlaufbahn als eine (in den Weissagungen nirgends angezeigte) präcursorische irdische Wirksamkeit des Messias zu deuten, in dessen voller Herrlichkeit er erst am jüngsten Tage mit Feuer aus den Wolken herniederfahren werde. An eine ideale Umdeutung des jüdischen Messiasglaubens seiner Zeit hat Jesus so wenig jemals gedacht, als er bis zu seinem letzten Augenblick jemals die Ueberzeugung von dem bevorstehenden Weltuntergange verleugnet hat. Sein Königreich war ihm nur in dem Sinne nicht von dieser Welt, als er erst nach Gründung der durchaus sinnlich zu denkenden neuen Erde und des neuen Jerusalems seine königliche Herrschaft anzutreten hatte.

Erst als diese Verheissungen Jesu unerfüllt blieben, griff man zu der Auskunft idealer Umdeutungen; dürfen jedoch die historisch-kritischen Anhänger der ursprünglichen Lehre Jesu auch zu solchen ihre Zuflucht nehmen? Wenn sie es aber mit dem Bewusstsein der ungeschichtlichen allegorischen Ausdeutung thun, wo bleibt dann die Berufung auf die Autorität des Evangeliums Jesu, wozu dann überhaupt noch einen solchen geschichtlich und philosophisch gleich werthlosen und anstössigen Umweg, warum nicht gleich gesagt, worauf man hinaus will? Paulus schweisste die jüdische Messiasidee mit seiner Erlöseridee zusammen; das war kühn, willkürlich, unhistorisch und unkritisch, aber es war doch möglich. Wer aber in Jesus nicht mehr den göttlichen Mittler und Sündenheiland sieht, wie will der den Glauben Jesu an sich als den Messias der

*) Vergl. Br. üb. d. christl. Rel. S. 38 ff.

Juden auch nur möglicher Weise so umdeuten, dass irgend ein haltbarer Sinn herauskommt, in welchem wir an Christus glauben könnten? Uns ist der jüdische Messiasglaube bloss noch eine historische Merkwürdigkeit, und deshalb ist es sinnlos zu meinen, wir könnten in dem Sinne an Christus glauben, wie er selbst an sich geglaubt hat. —

Nachdem so die beiden Bestandtheile des Christenthums Christi beseitigt sind, durch welche er die jüdische Religion in ihren nationalen Verheissungen zu erfüllen glaubte, werden wir, um weitere unterscheidende Eigenthümlichkeiten Jesu zu finden, unsere Blicke zunächst auf die Weltansicht richten müssen, die er aus seinem Glauben an den baldigen Weltuntergang zog. Es sind dies die Verachtung von Staat, Rechtspflege, Familie, Arbeit und Eigenthum, kurz aller weltlichen Güter und aller Mittel zur Sicherung des dauernden Bestandes der weltlichen Ordnung.*) Diese Folgerungen fliessen ganz natürlich aus dem Glauben an das nahe Weltende her, und es fällt schon als eine Art Inconsequenz auf, wenn Jesus sich gelegentlich herbeilässt, zu dem Gesichtskreis derjenigen, welche zu seiner asketischen Weltanschauung sich nicht erheben konnten, hinabzusteigen und ihnen sittliche Lehren für den niederen Standpunkt der Bejahung des Willens zum weltlichen Leben zu ertheilen (wie Schopenhauer auch gethan). Da aber diese Consequenzen des „ursprünglichen“ Evangeliums den modernen Culturbestrebungen diametral widersprechen, so werden sie von den Anhängern der echten Lehre Jesu möglichst vertuscht, der ebionitischen Färbung der synoptischen Berichte (besonders des Lucas) in die Schuhe geschoben, und lieber Jesus der gedanken-

*) Vergl. Br. üb. d. christl. Rel. S. 110–131.

losen Inconsequenz geziehen, damit seine Lehre für die moderne Bildung besser passe.

Nach Erledigung dieser Hauptsachen bleibt als charakteristisches Unterscheidungsmerkmal für die Lehre Jesu vom zeitgenössischen Talmudismus nur noch die pessimistische Ueberzeugung von der Existenzunwürdigkeit dieser Welt übrig: aber dieser Pessimismus verstösst, wenn auch nicht gegen die moderne Bildung, so doch gegen die optimistische Weltbehaglichkeit des mit seinem Gott und dessen Schöpfung so überaus zufriedenen protestantischen Rationalismus, und wird deshalb, ebenso wie der Pessimismus der übrigen Schriftsteller des neuen Testaments, erst recht ignorirt.

So wäre denn glücklich alles Eigenthümliche aus der Lehre Jesu hinausgeworfen. Der Rest sind Gleichnisse und Sprüche, welche, weil Jesus die Metaphysik der jüdischen Theologie einfach voraussetzte, von Metaphysik so gut wie gar nichts enthalten, und über Moral nichts Neues bringen. Weit ausgesponnen ist verhältnissmässig die auf Lohn und Strafe gegründete Moral*), welche der liberale Protestantismus unmöglich länger aufrecht erhalten kann, und sei es in noch so verbrämter und verschämter Gestalt. Den Uebergang zu einer anständigeren Moral macht der Schluss der Bergpredigt, wo er die bekannte Antwort Hillel's an einen Jünger citirt, dass das ganze Gesetz in der Forderung beschlossen sei: „Thut den Andern was ihr wollt, dass sie Euch thun sollen." An anderer Stelle (Matth. 22, 40) bezeichnet er als Inbegriff des Ge-

*) Auch die berühmten Seligpreisungen der Bergpredigt gehören hierher, ganz abgesehen davon, dass dieselben durch und durch Weltflüchtigkeit und Glauben an die Nähe des „Erdreichs" athmen

setzes und der Propheten die beiden Gebote 5 Mos. 6, 4—5 und 3 Mos. 19, 1, keineswegs in dem Glauben, hiermit etwas Neues zu sagen, wie aus der sofortigen Zustimmung des Schriftgelehrten (Marc. 10, 32—33) und noch mehr aus der Fassung des Lucas (10, 25—28) hervorgeht, wo er den Schriftgelehrten selbst diese Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe als die vornehmsten citiren lässt. Ferner führt er (Lucas 18, 20) die fünf wichtigsten der mosaischen Gebote an und endlich bildet er (wohl nach Anleitung von 3 Mos. 19, 2 und 11, 44) die Forderung: „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 48), d. h. das Gebot, den persönlichen Gott zum ethischen Vorbild zu nehmen, was mit dem transcendenten Theismus von selbst fortfällt, da bei einem immanenten Gott von ethischen Beziehungen zu seinen Erscheinungen keine Rede sein kann.

Hiernach reducirt sich der ganze vom liberalen Protestantismus festzuhaltende Theil des ethischen Gehalts der Lehre Jesu auf die mosaischen Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe, welche ein einziges Mal mit Hervorhebung ihrer Wichtigkeit citirt sind, ohne irgend welche Folgerungen daran zu knüpfen, und deren Bedeutung noch dadurch eine bedenkliche Abschwächung erhält, dass an anderer Stelle der hausbackenen und verständigen Reciprocitätsmoral des Hillel dieselbe principielle Bedeutung als Inbegriff des Gesetzes und der Propheten beigelegt wird. Hieraus kann nur geschlossen werden, dass Jesus sich über den Unterschied beider nicht klar gewesen ist, d. h. dass er im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nicht mehr und nicht Höheres gesehen als in der praktischen Klugheitsregel der Reciprocität, welche in so vielen Sprachen als urwüchsiges Sprüchwort zu finden ist



Zum Mittelpunkt der Ethik ist die Liebe in ihrer tieferen Bedeutung erst von Johannes gemacht worden, und es ist durchaus ungeschichtlich, wenn man diesen Standpunkt in die Lehre Jesu hineinträgt, dessen Moral in ihrem Wesen auf einer egoistischen Motivation durch Vorziehen des kleineren Uebels und grösseren Vortheils beruht*), wie dies ganz und gar dem Bewusstsein seiner jüdischen Zeitgenossen entsprach. Was an der Moral oder vielmehr an den Mitteln der moralischen Motivation Eigenthümliches in der Lehre Jesu zu finden ist, ist ausschliesslich die evangelische Nähe des Weltunterganges und Gottesreichs, wodurch die Vorstellung der drohenden Strafe und des winkenden Lohnes in unmittelbare anschauliche Nähe gerückt und somit motivationskräftiger gemacht wird.

So bleibt auch in ethischer Beziehung von der Lehre Jesu nichts Eigenthümliches übrig, was brauchbar wäre, und das Brauchbare schrumpft auf gelegentliche Citate zusammen, deren Tiefe und Tragweite Jesus nachweislich nicht verstanden hat. Die Anhänger der Lehre Jesu haben daher auch hier keinen andern Ausweg, als ihren Sinn in die Aussprüche Jesu hineinzutragen, und letztere nur als ein Motto voranzustellen, mit dessen geschichtlicher Bedeutung es nicht genau genommen wird. Die Folge davon ist, dass die Predigten solcher Anhänger des Christenthums Christi über biblische Texte in Bezug auf Willkürlichkeit der Auslegung, Symbolisirung und Construction die Leistungen früherer Jahrhunderte in dieser Beziehung noch übertreffen und ihres Gleichen nur in den Predigten liberaler Rabbiner finden, welche sich dabei wenigstens traditionell auf die kühnen Flüge und Sprünge der orientalischen Phan-

*) Vgl. Br. üb. d. christl. Rel. S. 89 ff.

tasie stützen können, wie sie im Talmud unser Kopfschütteln erregen. Da die Aussprüche meistens nicht in abstracter Gestalt, sondern in bildlicher Form vorliegen, so wird dieses unkritische und unhistorische Hineininterpretiren moderner Gedanken sehr erleichtert, da ein Bild in Bezug auf mögliche Deutungen sehr geduldig ist, sobald es einmal aus dem geschichtlichen und psychologischen Zusammenhang gerissen ist.

Der Grundirrthum der Anhänger des Christenthums Christi ist ein zwiefacher: erstens dass die geschichtliche Bedeutung Jesu in seiner Lehre anstatt in seinen persönlichen Einflüssen auf seine Umgebung zu suchen sei, und zweitens, dass Jesus als der Gründer und Stifter der universalen christlichen Weltreligion anzusehen und zu verehren sei.

In ersterer Hinsicht sahen Paulus und Johannes geschichtlich weit klarer als unsere modernen kritischen Historiker. Paulus kümmerte sich gar nicht um das, was Jesus gesagt hatte, und was in der Jüngergemeinde als „Aussprüche des Herrn" überliefert wurde; er erachtete solches Anklammern an den Buchstaben für ganz unwesentlich, ja sogar für möglicherweise verwirrend und schädlich, und hielt sich ausschliesslich an das Evangelium von der Nähe des Weltendes, an die Messianität Jesu und vor Allem an seinen Kreuzestod, auf dessen stellvertretende Erlösungskraft er seine neue Weltreligion aufbaute. Johannes, d. h. der Verfasser des Johannesevangeliums, hatte ferner so wenig Respect vor der geschichtlichen Lehre Jesu, dass er die Ueberlieferung seiner Lehre in der kühnsten Weise umgestaltete, um sie seinen Tendenzen dienstbar zu machen; dagegen sah er in der Fleischwerdung des Logos oder dem

in die Welt gekommenen „Licht“ die hereingebrochene Krisis des Weltgerichts und in dem Kreuzestod Jesu den Wendepunkt der Weltgeschichte. Jn dem Sinne dieser Jünger können wir nun zwar nicht mehr an die Macht der persönlichen Wirksamkeit Jesu glauben, wohl aber in einem rein menschlichen Sinne.

Es ist schwer zu definiren, was den bestrickenden Zauber einer Persönlichkeit ausmacht für die Personen, welche mit ihr in Berührung kommen; gelingt es schon kaum der Feder des Dichters, dieses geheimnissvolle Etwas in der Phantasie des Lesers neu hervorzurufen, so hat der Prosaiker noch weniger Aussicht dazu. Man kann sehr wohl alle liebenswürdigen Eigenschaften eines Menschen aufzählen, und wird dabei doch jenen unsagbaren Rest unberührt gelassen haben, welcher erst in Wahrheit die elektrisirende und hinreissende Wirkung auf die Umgebung ausübt, und welcher sogar sehr wohl mit grossen, für sich allein abstossenden Fehlern gepaart sein kann. Eine solche undefinirbare persönliche Macht muss Jesus geübt haben, wie die enthusiastische Begeisterung der vielen, Haus und Hof, Gatten und Kinder verlassenden und seinen Wanderzügen nachfolgenden Menschen beweist. Die so hervorgerufene begeisterte persönliche Hingabe an den wunderbaren prophetischen Mann, den sie, das künftige Erdreich anticipirend, schon hier als „Herrn“ anerkannten, diese ursprünglich „Glaube“ genannte Hingabe der ihm persönlich nahe Getretenen war es, welche durch ihre Ausdauer über das Grab des Meisters hinaus und durch ihre Willigkeit zur Erduldung des Martyriums einem der entschiedensten Verfolger so imponirte, dass der Zauber der solche Wirkungen erzielenden Persönlichkeit indirect auch ihn in seine Netze zu ziehen begann und durch anderweitige psycholo-

gische Vorgänge begünstigt, ihn aus einem Saulus zum Paulus machte.

Jesu lag, wie schon oben bemerkt, nichts ferner, als Ueberbringer einer neuen Lehre, oder gar Stifter einer neuen Religion zu sein; er wollte durchaus nur wie die früheren Propheten das reine echte Judenthum lehren, die Nähe der Erfüllung der nationalen Verheissungen der jüdischen Religion verkünden, und sich als den erwarteten Messias, als den zur Vollziehung dieser Erfüllung Berufenen hinstellen. Dass sein Leben später zum Ausgangspunkt einer nicht jüdischen neuen Religion gemacht wurde, dass seine Lehre im Sinne dieser neuen Religion interpretirt und entstellt wurde, ist ebensosehr gegen seinen Willen wie gegen sein Vermuthen geschehen. Er musste solche Folgen seiner Wirksamkeit schon deshalb für unmöglich halten, weil er das Weltende und das neue Königreich des Judengottes unmittelbar bevorstehend glaubte. Jesu Wirken und Tod war also nur die unbewusste und unwillkürliche Gelegenheitsursache zu der Gründung der neuen Religion durch Paulus. Hätte kein Paulus sich des Kreuzestodes Jesu bemächtigt, um seine neuen dogmatischen und religiösen Jdeen von diesem Punkte aus weiterzuspinnen, wäre die Lehre Jesu im Judenchristenthum (d. h. in demjenigen, wie es war, bevor es durch Rückwirkung Paulinischer Einflüsse modificirt wurde) stecken geblieben, so würde die Jüngergemeinde Jesu, die sich durch nichts von den übrigen Juden unterschied als durch den Glauben, das der Messias bald kommen würde und zwar als wiederkehrender Jesus, nach geschichtlicher Erweisung der Unrichtigkeit ihres Verheissungsglaubens, von selbst in ihrem Unterschiede von den übrigen Juden erloschen sein. Die Differenz war selbst zu gering, um

von einer jüdischen Sekte im gewöhnlichen Sinne reden zu können, da zu einer solchen irgend welche dogmatische oder rituelle Abweichung gehört.

Hieraus geht nun evident hervor, das diejenigen, welche auf die ursprüngliche Lehre Jesu nach Ausscheidung der Nähe des Weltendes und der Messianität zurückgreifen wollen, damit gar nicht anderes thun, als auf den Standpunkt des Judenthums zur Zeit Jesu zurückgreifen, da sie die seine Lehre von jenem unterscheidenden Züge verwerfen. Sie sollten sich, wenn sie nicht vielmehr Anhänger Johannes des Täufers als Anhänger Jesu sein wollen, nicht taufen, sondern beschneiden lassen; denn Jesus hat keinen seiner Jünger getauft, aber dafür die Beschneidung vorausgesetzt, da vom Gesetz Mose nicht ein Titelchen unerfüllt bleiben soll (Matth. 5, 18—19). Da die Anhänger der Lehre Jesu aber dies vermuthlich auch nicht wollen, sondern sich über das Judenthum sehr erhaben vorkommen, obwohl sie von dessen liberaler moderner Gestalt durch keine angebbare wesentliche Differenz zu unterscheiden sind, so verflüchtigt sich der ganze gewählte Standpunkt in blauen Dunst, in ein reines Nichts. Es bleibt unter der Ueberschrift „Das Christenthum Christi" nichts als ein weisses Blatt übrig, auf welchem alles ausgelöscht, was geschichtlich beglaubigt auf demselben gestanden. Das ist freilich, was die Herren sich wünschen: der unbehinderte Raum, um ihre eigenen Jdeen in die Welt zu schicken, ohne doch den Namen des Christenthums fahren zu lassen, d. h. moderne Culturideen unter christlicher Flagge segelnd.

Das wäre nun so weit ganz schön, wenn nicht der Wahrheitssinn und die Vernunft an der Unwahrheit der

Bezeichnung ebensolchen Anstoss nähmen als an der Unwahrheit irgend eines andern Dogmas, und wenn nicht der geschichtliche Sinn sich dagegen auflehnte, dass Männer, welche sich auf kritische Geschichtswissenschaft zu stützen vorgeben, die geschichtliche Wahrheit verhöhnen. Nachdem die Herren mit allen inhaltlichen Dogmen des Christenthums redlich Kehraus gemacht haben, machen sie, um wenigstens Einen letzten dürftigen Rest, den Namen des Christenthums zu retten, vor dem nicht minder verstandeswidrigen Dogma halt, dass die von ihnen zusammengeleimten Fetzen missdeuteter biblischer Aussprüche und moderner Culturideen das ursprüngliche und echte Christenthum Christi seien. Was die Lehre Jesu bedeute, und in welchem Sinne Jesus an sich geglaubt habe, habe ich in der Kürze skizzirt; es ist klar, dass die Resitution eines solchen Christenthums Christi für unsere Zeit noch tausendmal unmöglicher ist, als etwa die des Paulinismus oder Johanneismus.

In dem Pochen auf das Christenthum Christi versteckt sich aber zugleich noch ein heimlicher Rest von dem alten Autoritätsglauben, welchen an's Licht zu ziehen wir nicht unterlassen dürfen. Man rechnet nämlich auf den im Volke noch von früher her festsitzenden Respekt vor der Autorität Christi, welche sich auf den Glauben an die Gottheit desselben gründet, der aber durch das Beharrungsvermögen der geistigen Mächte diese seine Wurzel kürzere oder längere Zeit überlebt. Auf diesen überlebenden Respekt baut man, um nach Zerstörung aller übrigen Autorität dem für die Lehre Jesu Ausgegebenen eine völligere und unterwürfigere Aufnahme zu verschaffen, als es ohnedies finden würde, wenn man die Aussprüche bloss

als das ansähe und prüfte, als was sie vorgeführt werden, nämlich als die Gelegenheitsreden eines schwärmerischen Juden vor Jahrtausenden, der ein Mensch war wie wir, nur von der Bildung einer roheren und abergläubischeren Zeit. Man geht sogar noch weiter: man sucht diesen seiner Wurzel beraubten Respekt künstlich zu nähren, indem man gegen die zum Menschen gleich uns abgeebnete Gestalt Jesu eine dem früher geglaubten Gottmenschen entlehnte Veneration unterhält, welche in ihrer Sinnlosigkeit einfach verlacht werden könnte, wenn nicht der in solchem Verfahren liegende entwürdigende Byzantinismus die tiefste sittliche Entrüstung herausforderte. Wenn Strauss für sein materialistisches Universum Verehrung verlangt, so ist das einfach absurd; wenn aber der liberale Protestantismus für den Menschen Jesus eine solche fordert, so ist das widerlich und empörend.

Dass übrigens der in so unprotestantischer Weise ausgebeutete traditionelle Respekt des Volks vor Jesus sehr lange nach Zerstörung des Nimbus seiner Göttlichkeit vorhalten solle, werden die Herren wohl selbst kaum erwarten, und mögen daraus die Dürftigkeit dieses augenblicklichen Behelfes ermessen. Das protestantische Princip räumt in seinen letzten Consequenzen erbarmungslos mit jeder Art von dogmatischer Autorität auf, und die Herren werden sich daher wohl oder übel darein finden müssen, ebensogut ohne Zuhilfenahme der Autorität Christi wie ohne die seiner Apostel auszukommen. Dann aber stellt auch der Versuch, auf die Lehre Jesu zurückzugreifen, keinen positiven Vortheil mehr für die Begründung der modernen Grundlagen der Religion in Aussicht, sondern nur den negativen, dass die Lehre Jesu weit leerer an dogmatischem Gehalt

ist, als die seiner Jünger, und dass sie in dem, was ihr fehlt, eine grössere Uebereinstimmung mit der des liberalen Protestantismus zeigt, als irgend eine spätere Entwickelungsstufe des Christenthums.



VI. Die Unchristlichkeit des liberalen Protestantismus.

Wir sahen im letzten Abschnitt, wie das protestantische Princip im unvermeidlichen Verlauf seiner weiter und weiter vordringenden Kritik jede Autorität, nicht nur die der Päpste und Concilien, der Tradition und Kirchenväter, des neuen Testaments und seiner Verfasser, sondern ganz ebenso auch die Autorität dessen untergräbt und vernichtet, auf dessen Autorität alle die genannten sich als auf den direkten Ueberbringer der göttlichen Offenbarung beriefen. Ist diese Consequenz einmal gezogen, so liegt kein Grund mehr vor, dem Zimmermannssohne Jesus auch nur relativ mehr Autorität zuzugestehen, als dem Fischer Petrus oder dem Teppichwirker Paulus, man ist dann darauf angewiesen, diese alle mit gleichem Maasse zu messen, und von ihren Lehren nur soviel gelten zu lassen, als dem eigenen modernen Lehrstandpunkt entspricht. Da aber die principielle Stellungnahme aller dieser Vertreter der christlichen Idee für heute sich als unbrauchbar erwies, so können es nur untergeordnete und beiläufige Lehrmeinungen derselben sein, welche von den Vertretern des „modernen Christenthums" festgehalten werden. Ein solches Verfahren nennt man Eklekticismus. Mit dem Eklekticismus stellt

man sich aber schon ausserhalb der Entwicklungsperiode, aus deren verschiedenen Phasen man sich das Zusagende auswählt; die Auswahl geschieht nach Motiven und Rücksichten, welche ausserhalb des Entwicklungsganges der die Periode beherrschenden Idee liegen (hier nach Rücksichten der modernen Cultur).

Auch wer die Prätension, Christ zu sein, aufgegeben hat, kann darum wohl einmal Schriftstellen citiren, wie man Dichterstellen citirt; aber man thut so etwas nicht in der Meinung, dadurch grössere Beweiskraft zu erzielen, sondern nur zum rhetorischen Schmuck, oder aus Freude an dem treffenden Ausdruck, den ein Gedanke in solcher Stelle gefunden. Der liberale Protestantismus ist nahe daran, die Bibelstellen in seinen Predigten nur noch in demselben Sinne einzuflechten, aber er sucht doch zugleich immer noch von dem die Zerstörung des Offenbarungsglaubens überlebenden Respekt des Volkes vor der Bibel zu profitiren. Dies ist jedoch ebensowenig ein redliches Spiel wie das im vorigen Abschnitt erwähnte mit dem Respekt vor Jesus; beide Taschenspielereien werden nach etwas längerer Lebensdauer den liberalen Protestanten von ihren eigenen Zuhörern gelegt werden. Ob es einem solchen Prediger beliebt, eine Bibelstelle zum Predigttext zu nehmen, und aus ihren Perioden die Anhaltspunkte für die Eintheilung seines Vortrags zu entnehmen, das ist, nach völliger Zerstörung der Autorität und abgesehen von jeder Speculation auf den Missbrauch ihrer noch nicht erloschenen Rechte, eine höchst gleichgültige Frage; es wäre ein solches Verfahren gleichsam ein unschuldiges Vergnügen, wenn es nicht durch Beibehaltung der leeren Form den Schein erwecken sollte, so zugleich das Wesen der christlichen Predigt, das doch nur in der Auslegung des offenbarten gött-

lichen Wortes besteht, festgehalten zu haben. Durch solche Gaukeleien sucht der liberale Protestantismus den Schein der gewahrten geschichtlichen Continuität mit dem positiven Christenthum vorzuspiegeln, während er doch mit dem Aufgeben des Offenbarungsglaubens und der Autorität der Schrift in Wahrheit diesen stetigen Zusammenhang unheilbar zerstört hat. Es ist ja gar kein innerlicher sachlicher Grund mehr vorhanden, welcher einen solchen Prediger zwänge, für seine Rede überhaupt an irgend welchem Text eine Anlehnung zu suchen, da seine Vernunft ja doch der einzige höchste Maassstab für die Werthmessung des Gebotenen bildet. Wenn er sich auf fremde Lehrmeinungen stützen will, so ist das seine Sache, und hängt nur von Zweckmässigkeitsrücksichten der formellen Darstellung ab; ob er seine Anlehnung bei modernen oder klassischen, bei profanen oder theologischen, bei chinesischen, buddhistischen, jüdischen oder christlichen Schriftstellern suchen will, sollte nur daraus entschieden werden, wo er den passendsten concisen Ausdruck der von ihm vertretenen Ideen findet, da keinem eine Art von Autorität innewohnt.

Wenn nun diese Prediger doch immer nur an neutestamentliche Schriftstellen anknüpfen, so kann der Grund nur ein äusserlicher sein, nämlich das Bestreben, eine engere Beziehung ihres Denkens zum neuen Testament als zu irgend einem andern Buch vorzuspiegeln. Diese Vorspiegelung ist aber unwahr, da alle principiellen dogmatischen Lehrmeinungen des neuen Testaments von ihnen perhorrescirt werden. In positiver Hinsicht beschränkt sich ihr biblischer Eklekticismus auf Nebensachen, welche sie noch obenein durch ungeschichtliche Interpretation im Sinn völlig entstellen; principiell ist ihr Eklekticismus nur in negativer Beziehung, insofern sie von jedem neu-

testamentlichen Schriftsteller das acceptiren, worin er ausdrücklich oder stillschweigend die dogmatischen Principien anderer Standpunkte der nämlichen Entwickelungsreihe negirt. So berufen sie sich auf Paulus für die Negation des mosaïschen Gesetzes, auf Johannes für ihre völlige Entfremdung vom Judenthum (und nebenbei für ihre Indifferenz gegen das Abendmahl), auf Jesus für ihre Negation der metaphysischen christlichen Fundamentaldogmen, die erst nach seinem Tode entstehen konnten, weil erst nach seinem Tode eine vom Judenthum abweichende christliche Religion entstand. Selbstverständlich kann solcher negative Eklekticismus gar kein positives Interesse in Anspruch nehmen; da er nur als Handhabe der zersetzenden und zerstörenden Kritik dient, so kann er auch nur so lange interessiren, als das zu zerstörende Positive in historischer Kraft besteht und zur Fortsetzung des Kampfes zwingt.

Fragen wir nun einmal, welches Recht denn eigentlich die liberalen Protestanten haben, sich Christen zu nennen, abgesehen davon, dass ihre Eltern sie haben taufen und confirmiren lassen. Zu allen Zeiten ist ein Merkmal den Bekennern der christlichen Religion gemeinsam gewesen: der Glaube an Christus. An den Gott Christi glauben die Juden und Mohamedaner gleichfalls, und an Christus als einen weisen, tugendhaften und sich einer vorzugsweisen Liebe bei Gott erfreuenden Propheten glauben auch die Mohamedaner. Wäre es genügend, an Christus als einen verständigen religiösen Volksredner zu glauben, so wären die Mohamedaner ebensosehr, ja noch mehr berechtigt, den Christennamen in Anspruch zu nehmen als wir. Der Glaube an Christus muss also in einem reicheren und strengeren Sinne genommen werden, wenn er zum Christen machen soll. Nun haben wir aber gesehen, dass

die liberalen Protestanten weder so wie Luther, noch so wie Thomas von Aquino, noch so wie Johannes, noch so wie Paulus, noch so wie Petrus an Christus geglaubt hat, an ihn glauben können, am allerwenigsten jedoch so wie Jesus an sich als den Christus (Gesalbten, Messias) geglaubt hat. Wie glauben sie denn sonst an ihn? Sie glauben an ihn als den Stifter der christlichen Religion.

Dass Jesus nicht als der bewusste und wollende Stifter einer neuen Religion angesehen werden kann, haben wir im vorigen Abschnitt gesehen; die einzige Gestalt, in welcher die liberalen Protestanten an Christus glauben, ist also erweislich unhistorisch.

Doch sehen wir hiervon wirklich ab, so kann man doch nicht zugeben, dass die formelle Eigenschaft des Religionsstifters genüge, um durch den Glauben an dieselbe die Zugehörigkeit zu dieser Religion zu erlangen. Denn erstens glauben auch alle Nichtchristen, die von Christus nach der christlichen Tradition gehört haben, an ihn als Stifter der christlichen Religion, und zweitens wäre es ein hohler inhaltsloser Cirkel, wenn der specifische Christenglaube darin bestände, an Christus als an den Stifter des Glaubens zu glauben, dass er der Stifter dieses Glaubens sei. Die nothwendige Folge dieser Entleerung des Glaubens an Christum ist die, denselben für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion für unerheblich zu erklären, und das entscheidende Merkmal dieser Zugehörigkeit wo anders als in dem Glauben an Christum zu suchen, d. h. wo anders zu suchen, als ihn die zweitausendjährige Geschichte des Christenthums bisher ausnahmslos gesucht hat. Hierin allein liegt schon die Zerreissung des stetigen Zusammenhangs mit dem geschichtlichen Christenthum.

Nun ist es aber schlechterdings unerfindlich, wo in aller Welt das Unterscheidungsmerkmal für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion, von demjenigen, der als Protestant die Autorität der Tradition unbedingt verworfen hat, sonst noch sollte gesucht werden können, als in dem Glauben entweder an die Person Christi oder an den Inhalt seiner Lehre. Wir haben jedoch das erstere so eben, das letztere im vorigen Abschnitt als unmöglich für den Standpunkt des liberalen Protestantismus erkannt, und hiermit ist streng bewiesen, dass dieser Standpunkt in Wahrheit bereits ausserhalb der christlichen Religion fällt, dass in ihm das protestantische Princip die Grenze bereits überschritten hat, wo die geschichtliche Continuität mit dem wesentlichen Inhalt des Christenthums aufhört*).

Es liegt mir selbstverständlich fern, die liberalen Protestanten, welche als Christen anerkannt zu werden verlangen, weil sie behaupten es zu sein, der subjectiven Unwahrheit zu zeihen; ich behaupte nur, dass solche Männer entweder noch nicht die letzten Consequenzen des protestantischen Princips sich klar gemacht haben, oder sich über die wahren Resultate der historisch kritischen Quellenforschung in einer Täuschung befinden, und dass es bei dem jetzt so schnellen Fortschritt der Wissenschaft nicht mehr lange dauern kann, bis die Täuschungen, in welche sie sich bisher noch einwiegen, auch für ihr Bewusstsein

*) De Lagarde kommt in seiner Schrift „über das Verhältniss des deutschen Staats zur Theologie etc.“ zu dem offen ausgesprochenen Resultat, dass „vom Christenthum für uns nicht mehr die Rede sein kann.“ eine Folgerichtigkeit und Klarheit, die um so beachtenswerther ist, als er an dem Wahn festhält, in dem Christenthum nur eine Entstellung (nicht Entwickelung) des Evangeliums zu sehen, und letzteres in seiner reinen (d. h. geschichtlich echten) Gestalt noch gegenwärtig als zureichende Grundlage einer religiösen Neubildung zu betrachten.

unhaltbar werden. Es ist deutlich zu sehen, wie bedrängt sie sich schon jetzt in ihrer Stellung vorkommen. Aus dem Gefühl dieser Unsicherheit und Aengstlichkeit erklärt es sich, dass die Strauss'sche negative Beantwortung der Frage, ob wir noch Christen seien, eine so heftige Befehdung gerade von Seiten des liberalen Protestantismus erfahren hat. Es ist wahr, dass die Strauss'sche Argumentation auch in diesem Theil recht oberflächlich ist, schon deshalb, weil sie den Standpunkt des liberalen Protestantismus gar nicht berücksichtigt und sich mit dem Hinweis auf unsre Entfremdung von der orthodoxen Auffassung begnügt; aber die Resultate derselben sind dennoch die einzig unanfechtbaren seines „Bekenntnisses", und dessen Werth wesentlich mit der Existenz dieser unverblümten Erklärung erschöpft.

Nicht minder wie die specielle Heftigkeit gegen Strauss erklärt sich aus dem Gefühl der Unsicherheit der Stellung die illiberale Intoleranz der liberalen Protestanten gegen liberalere Standpunkte im Allgemeinen. Je weniger Christliches sie haben, je künstlicher sie sich die Illusion ihrer Christlichkeit aufrecht erhalten, desto eifriger müssen sie natürlich über die schmale Grenze wachen, welche selbst in ihren eigenen Augen sie von der Unchristlichkeit scheidet. Christen, die noch über den ganzen reichen Schatz eines Positiven verfügen, können bis zu einem gewissen Grade tolerant sein; wo aber nur der Eiertanz künstlicher Silbenstecherei die Illusion der Christlichkeit aufrecht erhält, da ist jede Toleranz innerhalb des Gebietes der Christlichkeit nach links hin geradezu zur Unmöglichkeit geworden. Bekanntlich sind alle Religionsparteien nur so lange liberal und verlangen nur so lange Toleranz, als sie in der Opposition sind und von andern herrschenden

Parteien unterdrückt werden; sobald sie aber selbst zur Herrschaft gelangt sind, ist von Liberalismus nichts mehr zu merken und pflegt sich dann jede noch intoleranter als ihre Vorgänger zu geberden. Diese allgemein in der Geschichte bestätigte Erscheinung würde sich im höchsten Grade wiederholen, wenn der heutige liberale Protestantismus selbst einmal irgendwo zur Herrschaft käme; denn er müsste schon aus dem soeben angegebenen Grunde alle vor ihm jemals herrschenden Confessionen an Intoleranz übertreffen. Heute lässt er sich die unchristliche Philosophie mit saurer Miene wenigstens insoweit gefallen, als er ihrem Arsenal Waffen zur Verschärfung seiner kritischen Zerstörungsarbeit entnehmen kann; aber keinen erbitterteren Gegner würde diese Philosophie jemals kennen gelernt haben, als eben diesen liberalen Protestantismus, wenn es ihm gelungen wäre, die Orthodoxie von ihrem Herrschaftssitz zu verdrängen.

Dass die Chancen hierzu in Deutschland nicht ganz ungünstig liegen, dass sie jedenfalls so liegen, um dem Liberalismus solche Hoffnungen zu gestatten, wer möchte das verkennen! Glaubte er nicht selbst an diese Möglichkeit, so wäre wenigstens nicht einzusehen, warum er so heftig darauf besteht, innerhalb der unirten evangelischen Landeskirche Preussens zu verbleiben, wohin er etwa gehört wie der Sperling in's Schwalbennest. Der liberale Protestantismus der freien Gemeinden vor einem Menschenalter ging jedenfalls weit grader zu Werke; wenn er sich auch gleichfalls über seine Christlichkeit täuschte, so sah er doch ein, dass er in einer auf positiv christlichen Grundlagen beruhenden Landeskirche nicht verbleiben könne. Ob auch vielleicht er den weltlichen Interessen mehr Rechnung getragen hätte, wenn er damals schon irgend welche Aus-

sicht gehabt hätte, innerhalb der Landeskirche zur Herrschaft zu gelangen, möchte wohl schwer zu entscheiden sein. Vielleicht hat aber gerade das Schicksal der freigemeindlichen Bewegung dem liberalen Protestantismus der Gegenwart zur Warnung gedient, sich nicht auf die Unterstützung des Volkes zu verlassen, sondern danach zu trachten, sich durch Einfluss von oben her eine Position zu erringen. Freilich wäre eine solche Erwägung die härteste Beurtheilung der Sache, die in der That ganz unvolksthümlich ist, und den Schein der Volksthümlichkeit nur borgt. Es würde damit zugestanden, dass das Volk sich für das, was der liberale Protestantismus ihm zu bieten hat, nicht begeistern kann, und dass es nur künstlich durch Anwendung der überlieferten hierarchischen Maschinerie dieser Partei dienstbar gemacht werden kann, während doch alle religiösen Bewegungen jederzeit ihre Lebensfähigkeit nur dadurch bewiesen haben, dass sie das Volk unmittelbar zu erwärmen und mit sich fortzureissen vermochten. Da nun aber das Volk, in welchem der liberale Protestantismus seine Propaganda versucht, keineswegs mehr christlich im strengeren Sinne ist, es also auch nicht die, noch dazu möglichst verhüllte, Unchristlichkeit desselben sein kann, wodurch es abgeschreckt wird, da es andrerseits mit Ausnahme der Grossstädte noch keineswegs irreligiös geworden, vielmehr das entschiedene Bedürfniss nach einer zeitgemässen Befriedigung seines religiösen Gefühls im Herzen trägt, so kann es nur am Inhalt oder vielmehr an der Inhaltlosigkeit des liberalen Protestantismus selbst liegen, wenn die Leute sich gerade nur soweit für ihn erwärmen können, als er durch seine negative Seite ihre Oppositionslust gegen die überlieferten Autoritäten, d. h. nicht ihr religiöses, sondern ihr Freiheitsbedürfniss

befriedigt*). Wer nicht aus Hass gegen die Orthodoxie, oder um sich an einer ausnahmsweisen rhetorischen Begabung zu erfreuen, eine liberale Predigt besucht, der pflegt lieber gleich spazieren zu gehen, oder seinen Sonntagsmorgen der Arbeit oder Lectüre zu widmen. Die Ursachen hiervon sind aus den früheren Betrachtungen ersichtlich genug, doch wollen wir denselben noch einen eigenen Abschnitt widmen.

*) Vergleiche zu diesem Abschnitt: Overbeck, die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Nr. 3 und 4.



VII. Die Irreligiosität des liberalen Protestantismus.

Wer solche metaphysische Vorstellungen in sich trägt, dass sein Gefühl durch dieselben positiv afficirt wird, besitzt Religion. Ob sein Gefühl stärker oder schwächer afficirt wird, ob es sich nur gelegentlich afficirt fühlt, oder ob es solche Affectionen geflissentlich aufsucht und sich dauernd ihnen hingiebt, hängt von seiner religiösen Gemüthsanlage und deren im Leben erhaltenen Ausbildung ab, aber ganz ohne solche Anlage ist wohl schwerlich ein Mensch, wenn auch bei manchen Personen die durch gewisse metaphysische Vorstellungen erregten Gefühle unterhalb der Schwelle des Bewusstseins bleiben können, während dieselben Vorstellungen bei andern Individuen kräftige Gefühlsreactionen hervorrufen.

Nun gehört die Metaphysik der Wissenschaft an. Aber nicht jeder Mensch gelangt zur Wissenschaft, am Wenigsten zur wissenschaftlichen Behandlung der Metaphysik. Und doch hat jeder, wie Schopenhauer so schön auseinandergesetzt hat, ein metaphysisches Bedürfniss, und doch bedarf jeder metaphysischer Vorstellungen, um seinem religiösen Bedürfniss genugzuthun. Deshalb bedarf es einer metaphysischen Vorstellungswelt, welche auf nicht streng wissenschaftlichem Wege mitgetheilt und übertragen wird, und

welche dazu dient, auch bei den der Wissenschaft ferner Stehenden direkt das metaphysische und indirekt das religiöse Bedürfniss zu befriedigen. Diese so zu nennende Volksmetaphysik ist die Religion, nur dass die Religion noch mehr in sich enthält, als bloss die metaphysische Vorstellungswelt des Volkes, nämlich erstens Mittel und Anweisungen, um das religiöse Gefühl auf Grundlage dieser Metaphysik möglichst kräftig und dauernd anzuregen — den Cultus, und zweitens die Folgerungen aus dieser Metaphysik für das praktische Verhalten des Menschen — die religiöse Ethik. Den Cultus hat die Religion für sich allein, die Ethik aber theilt sie nicht bloss (wie die Metaphysik) mit der bewussten Wissenschaft, sondern auch mit der unbewusst erwachsenen Sitte. In der Sitte steht die Ethik als ein fertig Gegebenes, empirisch Aufgenommenes, unbewusst Erzeugtes und deshalb anscheinend Unbegründetes da, nur in der Wissenschaft, sofern sie die Ethik auf metaphysische Principien zurückführt, und in der Religion, wo dasselbe geschieht, haben die moralischen Vorschriften eine Begründung, welche der willkürlichen Auflehnung des Individuums gegen dieselben wenigstens theoretisch einen Damm entgegensetzt.

So umspannt die Religion die ganze Philosophie des Volkes, da die übrigen Theile der letzteren das Volk wenig oder gar nicht bekümmern; sie schliesst endlich den ganzen Idealismus des Volkes in sich, da die Kunst dem Volke nur in zu roher Gestalt eingeht, um dasselbe an dem künstlerischen Idealismus zu erheben. Alles Ideale (genauer bestimmt: alle Ideale idealer Natur, d. h. mit Ausschluss des materialistischen Ideals eines socialdemokratischen Schlaraffenlandes) und alle Hingabe des Gemüths an das Ideale verkörpert sich dem Volke in der

Religion; sie allein ist es, die ihm die beständige Mahnung vor Augen hält, dass es etwas Höheres gebe als Fressen, Saufen und sich Begatten, dass diese zeitliche Sinnenwelt nicht ein Letztes sei, sondern dass sie nur die Erscheinung eines Ewigen, Uebersinnlichen, Idealen sei, dessen Schatten im Nebel wir hier nur schauen. Dieses Bewusstsein im einfachen Gemüth des rohen Volkes, und sei es auch nur als dunkle Ahnung, wach zu halten, das ist die gemeinsame Aufgabe aller Religionen, die sich über die primitivsten Anfänge roher Naturreligion erhoben haben.

Die metaphysische Vorstellungswelt muss in der Religion immer der lebendige Quell für die Gefühlserregung im Cultus und die ethische Willenserregung bleiben; wo dieser Quell versiegt, da erstarrt der Cultus zum todten, sinnlosen Ceremoniendienst und verdorrt die religiöse Ethik zum abstract-trockenen oder phraseologisch - sentimentalen Moralisiren, mit dem kein Hund vom Ofen zu locken ist. Andrerseits büsst die Metaphysik ihren religiösen Character ein, sobald sie aufhört, unmittelbares Motiv der Gefühls- und Willenserregung zu sein, und wird zur blossen theoretischen Wissenschaft, sei es zur wirklichen Wissenschaft in der Philosophie, sei es zur Afterwissenschaft in der auf Auslegung und Systematisirung der urkundlich überlieferten Dogmen beschränkten Theologie. Das Volk ist sich über die in der Religion verbundenen Elemente keineswegs begrifflich klar, wohl aber fühlt es instinctiv, dass es in der Religion die Einheit von allem diesem sucht. Das Volk kennt das Wort Metaphysik nicht, aber es weiss, dass es von der Religion verlangt, sie solle ihm die Wahrheit geben; nicht alle Wahrheiten, wie sie in der Vielheit der Special-Wissenschaften zerstreut sind, sondern die Wahrheit, wie die eine Universalwissenschaft, die Philosophie,

nach ihr ringt, die Eine ewige Wahrheit, welche seinem unbewussten metaphysischen Bedürfniss genugthue*). Nicht als ob sie erschöpfend in ihrem ganzen Umfang und durchsichtig in ihrer ganzen Tiefe dem Volke mitgetheilt werden könnte, wenn auch wirklich die Wissenschaft sie so ermittelt hätte, — nein, das Uebersinnliche ist dem in die Form der Sinnlichkeit gebannten menschlichen Verstande überhaupt nicht so begreiflich zu machen, ihr Wesen bleibt doch immer Mysterium, und ihr Ausdruck immer symbolisch, gleichviel ob sie in abstracte Begriffe oder in bildliche Vorstellung eingekleidet wird.

Ohne die ahnungsvolle Tiefe und den unendlichen Reichthum des jedem eine andre Seite bietenden Mysteriums ist gar keine Religion möglich; d. h. auf eine Metaphysik ohne Mysterien könnte das religiöse Gefühl gar nicht reagiren. Es ist mit dem Mysterium in der Religion nicht anders als mit dem im Kunstwerk; auch das Kunstwerk fängt erst da an seinen Namen im wahren Sinne zu verdienen, wo seine äussere Erscheinung Symbol eines Mysteriums wird, welches dem ahnungsvollen Gemüth und dem sich hineinversenkenden Gedanken eine unendliche Welt eröffnet, aus der jeder einen andern Gewinn nach Hause trägt, ohne den andern des Irrthums zeihen zu können. Aber auch nur da hat das Mysterium seinen berechtigten Platz, wo ein Hereinragen des Uebersinnlichen in's Sinnliche, des Ewigen in's Zeitliche stattfindet, wie bei Metaphysik, Religion und Kunst; nicht jedoch darf von Mysterium die Rede sein, wo es sich nur um die zeitlichen und natürlichen Beziehungen der Erscheinungen zu einander handelt, ohne Rückbeziehung auf die metaphysische Wurzel

*) Vgl. Heinrich Lang: „Religiöse Reden", S. 149—151, u. 254 ff.

des Physischen, z. B. in den Resultaten der Specialwissenschaften und den natürlichen Wechselwirkungen der Naturwesen im Kampf um's Dasein und im praktischen Leben. Das Mysterium hineinbringen, wo es nicht hingehört (z. B. in die Monarchie nach David Strauss) heisst sich und andere mystificiren; das Mysterium leugnen, wo es das Wesen der Sache ausmacht (wie z. B. Strauss in der Religion thut), heisst das Ordinäre der Erscheinungsoberfläche zum Alleinherrscher der ausgeklärten Welt an Stelle des in seinem mysteriösen Wesen zerstörten Idealen erheben. Das Volk hat im Grossen und Ganzen nichts dagegen, wenn das Mysterium, welches ihm als Wahrheit geboten wird, vernunftwidrig ist; nur die moderne Bildung, welche auf der Vernunftherrschaft ruht, lässt sich nicht mehr gefallen, dass ein vernunftwidriges Mysterium für Wahrheit ausgegeben werde. Wir dulden das Mysterium nur in Gestalt einer auf inductivem Wege sich als nothwendig ergebenden Hypothese, welche das Gebiet des Sinnlichen übersteigt, und in ihrer übersinnlichen Beschaffenheit für unsern auf sinnlichem Boden ruhenden Verstand nothwendig einen unbegreiflichen Rest lässt, der nur nicht sich selbst widersprechend, d. h. vernunftwidrig sein darf.

Das Christenthum bot dem Volke „die Wahrheit“, d. h. die Metaphysik des Mittelalters, eine kunstvolle Verschmelzung jüdischer und griechischer Philosophie, ein auf alle Fragen folgerichtige Antworten in Bereitschaft haltendes, wunderbar in sich geschlossenes Gedankensystem, von welchem nur derjenige gering denken kann, der die Feindschaft gegen dasselbe noch nicht überwunden und zur geschichtlichen Objectivität geläutert hat. Die Wahrheit der christlichen Metaphysik wurde in ihrer Blüthezeit schon einfach deshalb nicht angezweifelt, weil sie keinen Concur-

renten hatte, weil die Theologie die einzige Wissenschaft war. Mit dem Verfall des Mittelalters erhob sich auch wieder eine freie Wissenschaft, welche nur auf Vernunft und Erfahrung fusste, ohne sich um die Offenbarung zu kümmern; die Widersprüche dieser weltlichen Wahrheit gegen die christliche wurden durch die wunderliche Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Seite geschoben. Mit der Reformation beginnen die Vermittelungsversuche beider Wahrheiten, deren jeder folgende auf kürzere Zeit vorhielt als sein Vorgänger. Die Halbheit des Protestantismus verlangt den Glauben an die Möglichkeit der Versöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, oder wie man sonst diesen Gegenstand bezeichnen möge; erst wenn der Protestantismus sich völlig ausgelebt, mit der Offenbarung gebrochen, und eine Theologie im strengen Sinne zu besitzen aufgehört hat, erst dann verschwindet diese Fata Morgana, erst dann tritt die vordem für göttlich gehaltene Wahrheit des Christenthums zu Gunsten der weltlichen Wahrheit der Wissenschaft vom Schauplatz ab.

Der liberale Protestantismus der Gegenwart ist hart an dieser Grenze angekommen, und nur Inconsequenz ist es, wenn er den letzten Schritt scheut. Er glaubt nicht mehr an eine andere Offenbarung, als an diejenige, wie sie in jedem bahnbrechenden und schöpferischen Genie zu Tage tritt, und die Wahrheit dürfte ihm deshalb nichts anderes sein, als das augenblickliche Resultat ihrer Entwickelungsgeschichte in allen an derselben mitwirkenden Geistern, unter denen Jesus und seine Jünger in Anbetracht der Verwerfung ihrer principiellen Standpunkte dann doch nur einen sehr bescheidenen Platz einnehmen könnten. Die Wahrheit müsste vom liberalen Protestantismus mit anderen Worten in der Geschichte der Philosophie

gesucht werden, und die Geschichte der Theologie nur so weit dabei in Betracht kommen, als in ihr philosophische, d. h. in sich selbst begründete, nicht auf eine angebliche Offenbarung gestützte, Wahrheit zu finden wäre. Dies geschieht aber nicht, sondern in der äusserlichen Form der alten, mit dem Begriff der Offenbarung unhaltbar gewordenen Theologie wird weiter theologisirt, die aus einer ganz anderartigen Weltansicht erwachsene Terminologie gewaltsam festgehalten und durch die willkürlichsten Umdeutungen und Unterlegungen mit einem völlig heterogenen Sinn erfüllt. Ein solches Treiben ist in der That noch werthloser und widerwärtiger, als der danaidenhafte Fleiss der orthodoxen Theologie mit ihrer fruchtlosen ameisenartigen Geschäftigkeit. Man braucht sich unter solchen Umständen kaum zu wundern, wenn die orthodoxe Bornirtheit in ihrem Kampf gegen solche Um- und Ausdeutungen des hergebrachten Inhalts theologischer Grundbegriffe den Eindruck empfängt, als fehle dem Gegner die bona fides, deren sie selbst sich erfreut. Ist die imposante Gothik der mittelalterlichen Theologie nicht mehr nach unserm Geschmack, so hindert uns niemand daran, anders zu bauen, aber man soll uns nicht einreden wollen, der wahre, jetzt erst entdeckte Sinn der alten Dome sei eigentlich der, Kartenhäuser zu sein.

So hat der liberale Protestantismus nur noch eine Scheintheologie, die er um des Scheines der festgehaltenen Continuation willen nicht aufgeben mag, und deren Festhalten ihn doch wiederum nicht dazu kommen lässt, die Wahrheit der Wissenschaft als neue alleinige Grundlage zu ergreifen. Er setzt sich auf den Stuhl, dem er die Beine abgesägt, und hält sich mit den Händen an dem ganzen, der daneben steht. Wird das Volk hoffen dürfen,

bei einem solchen Standpunkt „die Wahrheit“ zu finden, welche es bei der Religion sucht?

Als das grundlegende Element einer Religion erkannten wir oben ihre Metaphysik. Wenn wir nun den liberalen Protestantismus fragen wollten, welches denn seine Metaphysik sei, so würden wir ihn in die grösste Verlegenheit versetzen. Seine Vertreter halten mit derselben wohlweislich hinter dem Berge, und gehen mit ersichtlicher Scheu jeder tieferen Berührung mit ihr aus dem Wege. Der Grund ist ein doppelter: erstens weil sie wissen, dass jeder von ihnen eine andere Metaphysik hat, was doch das Volk nicht merken darf, und zweitens weil sie allesammt mehr oder minder das unbestimmte Gefühl haben, dass sie sich wegen ihrer Metaphysik eigentlich zu geniren haben. Da sie nämlich vom Theismus schlechterdings nicht los können, so lange sie die historische Continuität mit dem Christenthum und den Anthropopathismus des seine Kinder persönlich liebenden und sich um ihre Gebete bekümmernden Vaters im Himmel festhalten wollen, so müssen sie demgemäss auch die Consequenzen des Theismus, die oben besprochene Heteronomie der Moral, die Nothwendigkeit einer Theodicee d. h. Rechtfertigung des persönlichen allweisen Gottes wegen der schwerwiegenden Mängel seiner mit Bewusstsein und Voraussicht vollzogenen Schöpfung, hierfür wieder einen das Uebel vertuschenden und goldne Berge für die Zukunft verheissenden Optimismus und endlich eine als Sündenbock für das Böse dienende indeterministische Willensfreiheit des Geschöpfes, mit in den Kauf nehmen. Das heisst aber, sie ignoriren die Leistungen der grossen Philosophen seit Kant, oder nehmen doch von ihnen nur solche Nebensachen auf, die in ihren Kram passen, und kommen im Wesentlichen nicht über den platten

Theismus der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts hinaus, nur dass sie den trocken verstandesmässigen Rationalismus dieser mit der Gefühlssentimentalität des letzten Theologen, dem der Glaube an die Möglichkeit der Versöhnung von Glauben und Wissen noch geschichtlich erlaubt war, veramalgamiren und den so gewonnenen Mischmasch in einen betäubenden Wust von Phrasen hüllen, deren Ingredienzien aus allen Schubfächern der „modernen Bildung" geschickt zusammengelesen sind. Nun wird aber der vorkantische Deismus mit seinem Dreigestirn von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit heute ebenso wenig mehr für philosophisch gelten können, als die systematisirte Verschwommenheit Schleiermachers. So weit es ihm mit seinem Theismus Ernst ist, steht der liberale Protestantismus ausserhalb der eigentlichen philosophischen Entwickelungslinie des letzten Jahrhunderts, und ein Pathos für die W a h r h e i t und den geistigen Fortschritt entfaltet er eigentlich nur im negativen Sinne, wo es Zerstörung des positiven Dogmas und Niederreissung der alten Autoritätsschranken gilt*).

Aber es kommt noch schlimmer. Er merkt etwas davon, und glaubt selber nicht mehr recht an seine Metaphysik. Er hält an ihr nur faute de mieux und um den Zusammenhang mit dem Christenthum zu conserviren, fest. Er lehrt uns zwar Unsterblichkeit des bewussten Individualgeistes mit unendlichem Fortschritt desselben; aber er setzt voraus, dass wir uns um dieses zweifelhafte Jenseits nicht weiter bekümmern werden. Er lehrt uns die sittliche Freiheit, und die liebende Vorsehung Gottes, aber er nimmt als selbstverständlich an, dass wir mit der mo-

*) Vergl. Langs religiöse Reden S. 290 ff.

dernen Naturwissenschaft an den Weltverlauf nach unwandelbaren nothwendigen Gesetzen glauben. Soll man da nicht auf den Gedanken kommen, dass die theistische Metaphysik blosse Scheinfaçade ist, und dass dahinter sich in Wahrheit ein ganz anderartiges Bauwerk versteckt; der moderne Naturalismus mit seinem Aberglauben an die Substantialität der Materie? Es hilft nichts, sich dagegen zu wehren und zu sperren: die alte theistische Weltanschauung ist thatsächlich unvereinbar geworden mit dem modernen Bewusstsein, dem nur noch die Wahl gelassen ist zwischen materialistischem Naturalismus à la Strauss und spiritualistischem Monismus oder Pantheismus. Ersteren kann man bei materialistischen Wanderlehren sich aneignen, letzteren bis jetzt, so lange es keine pantheistische Religion im Occident giebt, nur bei wirklichen Philosophen.

Deismus und Materialismus haben eine merkwürdige Verwandtschaft, die wohl zumeist auf der gemeinsamen Seichtigkeit und Abneigung gegen alles Tiefe und Unbegreifliche beruht. Beide sind Rationalismus im schlimmen Sinne, insofern sie vor aller Untersuchung jeden irrationellen Rest negiren, und alle Probleme so plan und platt finden, wie ihr eigenes Verständnissvermögen ist. Beide haben sich durch Jahrhunderte in England und Frankreich ganz vortrefflich zusammen vertragen, indem der Materialismus die Welt als rein materielle Maschine ansieht, die Gott eines Tages gemacht und aufgezogen hat. Schliesslich endet aber dieser Scheinfrieden doch allemal damit, dass der Materialismus den überflüssigen Maschinenmeister zum Hause hinauswirft, indem er dahinter kommt, dass die Räder sich so lange an einander abgerieben haben, bis das Ganze klappte. Sollten die liberalen Protestanten wirklich nicht das Gefühl davon haben, wie nahe ihrem Gott die

Exmission droht? Sollte vielleicht der Grimm gegen Strauss dadurch so verschärft sein, dass er ihnen diese unbehagliche Aussicht so derb unter die Nase hielt?

Wie dem auch sei, der Verlust erscheint unerheblich. Denn das, worauf es dem religiösen Gefühl wesentlich ankommt, das Mysterium, ist im Deismus schon ebenso wenig mehr zu finden als im Materialismus. Hier wie dort ist alles so auf- und ausgeklärt, dass gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt, an den das ahnungsvolle Gefühl sich klammern könnte. Es mag ja sein, dass die deutsche Philosophie Unrecht und die deistisch-materialistische Plattheit Recht hat; nur muss man dann die Prätension aufgeben, auf solche „Wahrheit", die entweder gar keine oder nur eine stroherne Metaphysik kennt, eine religiöse Gemüths-Erregung und Befriedigung gründen zu wollen. Es ist eine nicht bloss starke, sondern geradezu naive Zumuthung von Strauss, dass wir für ein Universum, welches nur das Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen ist und uns jeden Augenblick zwischen den Rädern und Zähnen seines erbarmungslosen Mechanismus um nichts und wieder nichts zu zermalmen droht, eine religiöse Pietät und Anhänglichkeit empfinden sollen. Der ehemalige Theologe spielt dem modernen Denker hier einen garstigen Streich, und noch schlimmer als die Behauptung ist die versuchte Begründung durch ein vereinzeltes Experiment, nämlich durch das Constatiren seiner Gefühlsreaction gegen den Schopenhauer'schen Pessimismus. Was dabei in ihm reagirt, ist nämlich das Gefühl der behaglichen Zufriedenheit mit dieser Welt, d. h. das weltliche, irreligiöse Gefühl*), gegen den

*) Wer sich noch nicht darüber klar geworden ist, bis zu welchem Grade der Schaalheit und Trivialität die Strauss'sche Weltanschauung und

antiweltlichen, d. h. echt religiösen Standpunkt Schopenhauers.

In den christlichen Sacramenten war das Mysterium gleichsam in greifbarer Gestalt dem Volke nahe gerückt; was hat der liberale Protestantismus zu bieten, das irgend einen religiösen Ersatz für diese unhaltbar gewordenen, weil vernunftwidrigen Mysterien gewähren könnte? Soll es etwa das Gebet an einen Gott sein, an dessen supranaturalistischen Eingriff in meine gesetzmässigen psychologischen Processe ich ebenso wenig mehr glauben soll als an den in äussere Naturprocesse, dem gegenüber ich mich also mit meinem Gebet um geistige Stärkung und gemüthlichen Trost nicht minder zum Narren haben würde als mit dem um gutes Erntewetter oder Abwendung drohender Seuchen? Wird aber einmal das Gebet als bewusste Selbsttäuschung zugestanden, die jedoch um ihrer günstigen psychologischen Rückwirkung willen weitergepflegt werden soll, so wird dasselbe auf das gleiche Niveau mit dem kräftigen Fluch herabgedrückt, der auch den Sackträger zu erneuter Anstrengung stärkt, wenn der Sack zu schwer scheint, um ihn auf die Schultern zu heben.

Nicht besser als mit der Metaphysik des liberalen Protestantismus steht es mit seiner Ethik. Wie bereits bemerkt, kann der Theismus consequenter Weise nur eine heteronome Moral erzeugen; diese aber widersteht dem modernen Bewusstsein, und der liberale Protestantismus

---

Gesinnung verweltlicht und verflacht ist, der vergl. Overbeck's mehrfach citirte Schrift, S. 71—78, ganz besonders aber die köstliche Persifflage in Bruno Bauer's Schrift: „Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum" (Berlin, Hempel, 1874) S. 36 ff. Das erste Heft von Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen" liefert gleichfalls einige treffende Beiträge, schiesst aber im Allgemeinen über das Ziel hinweg, und ist zugleich unerquicklich in formeller Hinsicht.

hält viel zu sehr auf moderne Bildung, um dem modernen Bewusstsein eine heteronome Moral des göttlichen Willens so plump anzusinnen. Da nun sein Theismus auch schon bloss ein verschämter, unter dem Mantel der christlichen Liebe seine metaphysische Blösse verbergender ist, so ist das einfachste Mittel, um der missliebigen Heteronomie zu entfliehen, die Verselbstständigung der Moral und ihre Losreissung von der ohnehin in den Hintergrund gedrängten Metaphysik. Hierin kann man sich auf den Vorgang Herbart's und Kant's berufen (wenngleich die praktische Vernunft des letzteren durchaus keinen bloss psychologischen, sondern näher besehen in ihrer Universalität einen sehr metaphysischen Charakter hat), kann nach Herzenslust in Expectorationen über „eine Liebe ohne Ende" schwelgen, und durch Anbetung des Humanitätsbegriffes sich auf die Höhe der Zeitbildung heben. Bei einer solchen Moral kann niemand etwas gegen die Autonomie einwenden, und für Stoff zum Predigen ist hinlänglich gesorgt.

Aber „Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer". Wodurch will man die Moralpredigten begründen? Offenbar durch nichts anderes, als durch den Appell an die moralischen Neigungen und Triebfedern im Menschen. Sind diese stark genug vorhanden, so wird der Appell gelingen, war dann aber überflüssig; sind sie es nicht, so wird die Moralpredigt verlacht und verspottet werden, und der Prediger wird sich ausser Stande sehen, auch nur theoretisch den Spöttern ihr Unrecht klar zu machen. Denn diese appelliren eben so gut an Triebe und Neigungen der Menschenbrust, wie er, und um zu entscheiden, welche von beiden Arten Neigungen die vorzüg-

licheren seien, ob z. B. Liebe oder Hass, Vergebung oder Vergeltung, Selbstverläugnung oder Selbstsucht den Vorzug zur Begründung des Handelns verdienen, hat doch der Prediger auch wieder kein Mittel in Bereitschaft als abermals den Appell an Gefühl oder Geschmack des Menschen, die subjectiv verschieden sind. Mit der Loslösung von der Metaphysik schwebt die Ethik in der Luft; sie kann wohl noch Regeln aufstellen, aber sie kann nichts dagegen thun, wenn der Einzelne diese Regeln nicht nach seinem Geschmack findet. Ohne Metaphysik ist die Ethik höchstens Naturlehre der menschlichen Triebe und Neigungen mit Rücksicht auf ihre Folgen für die Gesellschaft; den Anspruch aber, Norm des Handelns zu sein, kann sie so nur noch *erheben*, nicht mehr *rechtfertigen*, wenn der schrankenlose Eigenwille sie nach der Legitimation desselben fragt*). Als Ethik in wahrem Sinne, d. h. als Wissenschaft der zu *corrigirenden* Wirklichkeit, ist die Ethik nur möglich bei Gründung auf eine monistische Metaphysik, welche den in seiner scheinbaren Substantialität sich absolut dünkenden Individualwillen zum objectiven Phänomen herabdrückt, uud so seiner angemaassten Aseïtät und Souveränität entkleidet, während der Theismus ihn gerade in der eingebildeten Substantialität bestärkt und den pro-

*) Vgl. Max Stirner, „der Einzige und sein Eigenthum"; Leipzig, Wigand, 1845; speciell den Abschnitt: „Der humane Liberalismus", S. 145 ff. und S. 478 ff. Diese Schrift, die mehr Geist enthält als manches gefeierten Philosophen „sämmtliche Werke", ist in der Faschingstollheit ihrer durchaus folgerichtigen Resultate der glänzendste, indirecte Beweis für die Unmöglichkeit, Ethik auf dem Standpunkt des Individualismus zu begründen, und für die Nothwendigkeit einer monistischen Grundlage derselben. Man hat dieses Buch, selbst in den allerfreisinnigsten Kreisen ignorirt und secretirt, und sich in wohlfeile moralische Entrüstung gehüllt; die Angst vor dem unheimlichen Gegner, die sich in diesem Verhalten ausdrückt, beweist aber nur, dass man seine verwundbare Stelle nicht zu finden gewusst hat, oder dass man sich vor den Waffen gescheut hat, mit denen allein der Egoismus in's Herz zu treffen ist, vor dem Monismus und Pessimismus.

metheischen Trotz förmlich herausfordert gegen den Schöpfer, der ihn, ohne ihn um Erlaubniss zu fragen, geschaffen hat.

Dass nun die Ethik des liberalen Protestantismus unwissenschaftlich ist, würde am Ende nicht so schwer in's Gewicht fallen dem Umstand gegenüber, dass sie doch die Moralität, wenn auch nicht befördert, so doch auch nicht geradezu behindert, wie die gleichfalls unwissenschaftliche heteronome Pseudomoral des echten christlichen Theismus. Aber worauf es für uns ankommt, ist, dass sie keine religiöse Ethik mehr ist, wie die heteronome des Christenthums es durch und durch war. Denn religiös kann eine Ethik nur sein, wenn sie mehr ist als eine Erläuterung zu dem psychologischen Spiel der Triebe, wenn sie sich auf die methaphysischen Grundlagen der Religion stützt und aus diesen ihre Begründung schöpft. Wir haben nicht deshalb mit dem Gesetz Mose und den Geboten der unfehlbaren Kirche gebrochen, um uns von irgend einem liberalen Prediger die Gesetze der Moral dictiren zu lassen, die uns so doch wieder heteronom bleiben würden. Der orthodoxe Priester kann sich als Orakel geberden, aber der liberale muss darauf verzichten, ebensogut in der Ethik wie in der Metaphysik; er muss sich bereit halten, seine Vorschriften inhaltlich zu begründen, wo der Orthodoxe auf das Gebot Gottes verweist. — Sieht sich der liberale Prediger aus der autoritativen Stellung vertrieben, die er theoretisch verwirft und weit von sich abweist, aber praktisch so gern mit seinem orthodoxen Amtsbruder theilen möchte, so pflegt er sich an die Liebe als Moralprincip zu halten. Soll aber schliesslich alles darauf herauskommen, dass Moralität gleich Liebe und Herzensgüte sei, so mögen die Prediger nur gleich ganz aufhören Moral zu predigen, da es ihnen doch nicht gelingen wird, einem Lieblosen Liebe ein-

zupredigen. Verpsychologisirt man die ganze Religion in Ethik und versüsslicht man die ganze Ethik in Liebe, löst man mit einem Wort die Religion in Liebe auf, so verzichtet man auf Alles, was in der Religion mehr als Liebe ist, was die Liebe erst religiös macht, so gesteht man mit andern Worten, dass man den charakterologischen Trieb der Liebe sich bemüht zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Es ist wahr, die Religion ist kein Haifisch, wie die Inquisitoren glaubten, aber sie ist auch keine Qualle; ein Haifisch kann doch wenigstens fürchterlich sein, eine Qualle ist immer nur wabblich.

Diese Bemerkung soll keineswegs die hohe Bedeutung der Liebe antasten, aber sie soll daran erinnern, dass man auch den edelsten Theil nicht für das Ganze ausgeben darf. Die Liebe ist nur eine der vielen Formen, in welchen die Sittlichkeit sich als Gefühl darstellt; das Gefühl ist selbst wieder nur Eine der Formen, in welcher sich das Sittliche in der Seele darstellt, und die wirkliche Begründung der Sittlichkeit ist in allen diesen psychologischen Factoren nicht zu finden. Die Liebe kann natürliche, sie kann sogar sittliche Liebe sein, ohne im Geringsten religiösen Charakter zu haben. Die Liebe als solche für Religion ausgeben, heisst das Wesen der Religion leugnen; alle von Liebe durchtränkten weltlichen Beziehungen für religiös erklären, heisst den Blick von dem allein und wahrhaft Religiösen ablenken.

Es ist kein Wunder, dass ein Standpunkt, der mit seiner Methaphysik hinter dem Berge zu halten alle Ursache hat, dessen Cultus sich in Widersprüchen bewegt, und dessen Moral von der Metaphysik und Religion losgerissen haltlos in der Luft schwebt, dem religiösen Bedürfniss kein

Genüge thun kann. Der liberale Protestantismus ist nothwendig eine irreligiöse Erscheinung der Geschichte geworden, weil er die Interessen der modernen Cultur zum Maassstabe genommen und versucht hat, das Christenthum über diesen Leisten zu schlagen, und weil diese als Maassstab genommene moderne Cultur in Folge ihrer Entwickelung aus dem Kampf des Weltlichen gegen die Religion selbst einen irreligiösen Charakter besitzt.

Die Religion entspringt überall aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Uebel und die Sünde und aus dem Verlangen, die Existenz dieser beiden zu erklären und wo möglich zu überwinden. Wer sich von keinem Uebel bedrückt, von keiner Schuld belastet fühlt, der wird keine Veranlassung haben, über die weltlichen Interessen mit seinen Gedanken hinauszugehen; wer aber fragt: „wie komme ich denn dazu, diese Uebel ertragen zu müssen?“ und: „wie komme ich zur Versöhnung meines schuldgequälten Gewissens mit sich selbst?“ der ist auf dem Wege zur Religion, d. h. zur Beschäftigung mit Fragen und Interessen, die über die weltlichen Interessen hinausliegen. Mag nun die Seite des Uebels oder der Sünde stärker betont werden, immer ist es doch die Unzufriedenheit mit dem Weltlichen (mit den über Einen kommenden Uebeln oder mit der zur Sünde führenden eigenen Beschaffenheit), welche zur Religion führt. Fallen die schmerzlichen Empfindungen, welche durch Uebel und Sünde verursacht werden, nicht so schwer in die Waagschale, dass sie dauernd die angenehmen Empfindungen des weltlichen Lebens überwiegen, so werden auch die religiösen Geistesströmungen nur flüchtige Velleïtäten, Anwandlungen ohne nachhaltigen Einfluss auf die Grundstimmung des Gemüthes sein. Erst wenn der schmerzliche Zweifel über das Uebel und die Angst

des Schuldbewusstseins die weltlichen Freuden überwiegen und zur herrschenden Stimmung werden, d. h. erst wenn die pessimistische Weltbetrachtung die Oberhand gewinnt, kann die Religion dauernden und festen Fuss im Gemüthe fassen. Wo solche pessimistische Stimmung nicht besteht, da kann die Religiosität mindestens nicht spontan erwachsen; es wird dann der äusserlich anerzogene Respekt vor den Aeusserlichkeiten der Religion den Schein der Religiosität nur vortäuschen.

Das Christenthum war wie jede echte Religion aus der pessimistischen Weltansicht erwachsen, und in der Fortdauer dieses Pessimismus hat die christliche Religiosität gewurzelt, bis die Renaissance die heidnische Weltfreudigkeit gegen die christliche Weltverachtung und Weltflüchtigkeit in den Kampf führte und der schwindende Glaube an die transcendente Seligkeit die Umschau nach der irdischen wieder nahe legte, welche man bisher um der himmlischen willen verschmäht hatte. Der Rationalismus liess es sich nicht nehmen, den Optimismus, welchem die Renaissance des Heidenthums praktisch huldigte, auch theoretisch zu begründen, und der mit der modernen Cultur fortgeschrittene Protestantismus lebt und webt in dieser heidnischen Weltfreudigkeit und optimistischen Behaglichkeit, d. h. in der der Religiosität möglichst ungünstigen Weltansicht. Wie es überhaupt das specifische Talent des in lauter Compromissen sich bewegenden liberalen Protestantismus ist, sich mit den Dingen geschickt abzufinden, so macht er dieses Talent auch den Uebeln und der Sünde dieser Welt gegenüber nutzbar, welche freilich gar so schlimm nicht sind, wenn man sich so jovial und behaglich wie ein protestantischer Pastor damit abzufinden weiss. Und merkwürdiger Weise sehen sich in diesem Punkte die Orthodoxen

und Liberalen ähnlich wie ein Ei dem andern. Zwar hatten die Reformatoren noch ein gar finsteres Gesicht gemacht zu dieser argen Welt, die ganz des Teufels sei, aber heimlich hatten sie ihm doch schon den kleinen Finger gereicht, und da nimmt der Teufel bekanntlich gern die ganze Hand dazu. Theoretisch eifern auch heute noch die rechtgläubigen Jünger Luther's über die grundböse, verderbte und unter dem Fluche Gottes seufzende Welt; praktisch aber fühlen sie sich in dieser argen Welt, die ihnen für ihr Zetern eine Pfarre giebt, um ein Weib und eine Kuh zu ernähren, recht grundbehaglich, gleich den Liberalen, die diese beste aller Welten preisen. Das mag sehr verständig und praktisch und natürlich und idyllisch und wer weiss was sonst noch sein, nur christlich und religiös ist es nicht. Will man einen noch sichereren Beweis, wie gross die Weltbehaglichkeit, d. h. die irreligiöse Verweltlichung des Protestantismus ist, so braucht man nur Acht zu geben, wie diese liberalen Protestanten mit Zetergeschrei über denjenigen herfallen, der sie in der ungetrübten Ruhe ihres heidnischen Vergnügtseins in dieser wunderherrlichen Welt zu stören wagt, durch den Versuch, der modernen Menschheit einmal wieder die Augen zu öffnen über die Werthlosigkeit alles Weltlichen, über die Tiefe und Allgemeinheit des Weltelends und über die illusorische Beschaffenheit der meisten und am heftigsten begehrten Weltfreuden. Dann heisst es: steinigt den Ruchlosen, der seine frevelnde Hand an unser Heiligthum, das weltliche Glück legt! Denn wenn solche Ansichten allgemein werden sollten, da würden ja am Ende gar die Menschen wieder religiös werden, und mit dem liberalen Protestantismus und seiner Behaglichkeit wäre es dann aus!*)

*) Ueber die Bedeutung der pessimistischen Weltansicht mit Bezug auf Sittlichkeit, Geschichte, Kunst und Religion, sowie über die Unstichhaltigkeit der landläu-

Fassen wir unsere Resultate zusammen, so besteht der liberale Protestantismus aus einer unbestimmten, dürftigen, platten Metaphysik, die den kritischen Blicken möglichst verborgen wird, aus einem von jedem Mysterium glücklich befreiten, aber dafür keineswegs widerspruchslos gewordenen Cultus und einer von der Metaphysik abgerissenen und deshalb irreligiösen Ethik, und ruht auf einer Weltansicht, welche in ihrer Verweltlichung und optimistischen Zufriedenheit mit der Welt eigentlich gar nicht im Stande ist, eine Religion aufkommen zu lassen, und die etwa mitgebrachten Reste von Religiosität über kurz oder lang in weltlicher Behaglichkeit verkümmern lassen muss. Dieses Ergebniss wird genügen, um den Vorwurf der Irreligiosität gegen den liberalen Protestantismus zu rechtfertigen, nicht so, als ob alle Anhänger desselben schon jetzt irreligiöse Menschen wären, aber in dem Sinne, dass der Standpunkt desselben ein principiell irreligiöser ist, der bei dauerndem Einfluss auf die Menschheit die Religiosität bis auf kümmerliche, kaum noch diesen Namen verdienende Reste austilgen müsste.

figen Vorurtheile gegen dieselbe vergl. A. Taubert: „Der Pessimismus und seine Gegner". Berlin, Carl Duncker, 1873.

VIII. Die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Weltreligion.

Das Resultat unserer bisherigen Betrachtungen scheint die Frage, mit welcher wir unsere Untersuchung begannen, ob bei der gegenwärtigen Sachlage Umbildung oder Neubildung des Gegebenen einzutreten habe, definitiv zu Gunsten der Neubildung in dem dort angegebenen Sinne zu erledigen. Das katholische Autoritätsprincip hat in dem mumificirten Christenthum des Ultramontanismus so eben durch das aller Vernunft und Cultur Hohn sprechende Unfehlbarkeitsdogma, hingegen das protestantische Princip der kritischen Negation der Autorität durch die vollständige Auflösung des positiven Christenthums und die totale Verwässerung und Verseichtung der Religion bis zur rein weltlichen Irreligiosität seine letzten Consequenzen gezogen; alle Versuche, zwischen diesen gleich unannehmbaren Extremen zu vermitteln, sind bereits auf der schiefen Ebene des Protestantismus durchlaufen und von dem geschichtlichen Entwickelungsgang überholt, und ihre Auffrischung hiesse dem Rade der logisch nothwendigen geschichtlichen Entwickelung in die Speichen fallen wollen, um es aufzuhalten oder gar zurückzudrehn.

Die christliche Idee hat ihre Lebensbahn bis zu Ende durchlaufen; ihr aufsteigender Ast war das Urchristenthum

und der Katholicismus bis zur Blüthe der christlichen „Wahrheit“ unter Thomas von Aquino, ihr absteigender Ast der verfallende Katholicismus und der in zwar praktisch und zeitweilig werthvollen, ideell und auf die Dauer aber unhaltbaren Vermittelungsversuchen sich abmühende Protestantismus. Das Ende gleicht in Bezug auf seine negative Leerheit an christlichem Gehalt auffallend dem ersten Anfang, nur ist die positive Erfüllung eine grundverschiedene: hier mit moderner Cultur, dort mit dem talmudischen Judenthum etwa eines Hillel. Die Ordinate der christlichen Curve ist am Ende wieder Null geworden, wie sie es am Anfang war, aber die Abscisse ist jetzt eine unvergleichlich andere.

Wenn das Christenthum die pessimistische Weltansicht und den Drang, sich über dieses weltliche Elend durch metaphysische Wahrheit zu erheben, mit anderen Religionen theilt, so ist die specifisch christliche Grundidee in dem Glauben an einen Erlöser, von dem (hier gegen das Uebel bedeutend in den Vordergrund gestellten) Schuldbewusstsein und einen Mittler zur Versöhnung und Vereinigung mit Gott zu suchen, und der Christenglaube ist der Glaube an Christum als diesen Erlöser und Mittler. Wird nun aber Jesus von Nazareth als der legitime Sohn des Zimmermanns Joseph und seiner Frau Maria angesehen, so kann dieser Jesus und sein Tod mich so wenig von meinen Sünden erlösen wie etwa Bismarck oder Lasker es kann, und vermag noch weit weniger der Mittler zwischen mir und Gott zu sein, als etwa der katholische Beichtvater es kann, der sich dabei doch wenigstens auf den Gottessohn und die Heiligen stützt. Die principielle Grundlage des Christenthums ist demnach der modernen Bildung gegenüber unhaltbar geworden; was vom Christenthum geblieben ist, mag im Rahmen eines auf neuem Princip

ruhenden religiösen Systems eine nicht zu unterschätzende secundäre und auxiliäre Bedeutung beanspruchen dürfen, für sich allein aber ist es ohnmächtig, das religiöse Bedürfniss zu befriedigen, insbesondere dann, wenn man sich gegen die unentbehrliche Voraussetzung aller Religiosität, gegen den Pessimismus des positiven Christenthums, ablehnend verhält. Aber auch wenn man diesen Factor beibehalten, oder vielmehr dem behaglichen, weltfreudigen Optimismus des Protestantismus gegenüber restituiren würde, so würde man doch immer erst das ohne Zweifel unerlässliche Fundament für den religiösen Neubau haben, und weiter nichts; man würde in demselben Sinne eine Weltanschauung als zur Religion drängende Stimmung besitzen, wie Buddha, Jesus, Paulus, Johannes, St. Franciscus, Savonarola u. s. w., und würde immer die Frage vor sich behalten, welcher religiöse Neubau dem in dieser Stimmung begründeten religiösen Bedürfniss und der modernen Cultur zugleich genug zu thun vermögen werde.

Jeder Versuch einer directen Beantwortung dieser Frage würde die Prätension, als Stifter einer neuen Religion auftreten zu wollen, in sich einschliessen. Diese Prätension liegt mir nicht nur aus subjectiven Gründen fern, sondern sie wird schon durch die objective Ueberzeugung ausgeschlossen, dass die Wissenschaft und ihre Vertreter ihrer Natur nach ganz und gar nicht geeignet seien, auf Begründung neuer Religionen unmittelbar hinzuwirken. Dies wird sowohl geschichtlich bestätigt, als auch erscheint es als Folge des oben (im Abschnitt III) besprochenen Verhältnisses von Religion und Wissenschaft. Bei Religionsstiftern ist es niemals die Wissenschaft, sondern die Kraft der anschaulichen und bildlichen Darstellung zeitgemässer religiöser Ideen und die Macht der sie vertretenden Persön-

lichkeit, welche die grossen und durchschlagenden Erfolge beim Volke erzielen. Aber andrerseits saugen doch auch diese Männer die zündenden Ideen nicht aus den Fingern, sondern sie schöpfen sie aus dem zeitweiligen Ideenvorrath des Volksglaubens und der Wissenschaft, entdecken unter diesen vielleicht nur in sehr unvollkommener Gestalt zu ihrer Kenntniss gelangten Ideen solche, welche ihr religiöses Gemüth mächtig ergreifen, und erproben durch weitere Mittheilung die von Anderen bis dahin vielleicht übersehene oder doch unterschätzte enthusiasmirende Wirkung derselben in den durch die Zeitverhältnisse solchen Eindrücken aufgeschlossenen Gemüthern des Volks. Die Wissenschaft kann daher ihrerseits nur dadurch für noch ungeborene, aber bereits zum Bedürfniss werdende Religionen sorgen, dass sie als Wissenschaft ihren möglichsten Aufschwung in Vertiefung nnd Vielseitigkeit zu nehmen redlich und eifrig bemüht ist, um der Zukunft ein möglichst reiches und werthvolles Ideenmaterial darzubieten, aus dem sie für die eventuelle neue Religion schöpfen kann.

Ob zu solchen religiösen Neubildungen von dauernder Gestaltungskraft schon für die nähere Zukunft Aussicht sei, ist eine schwerlich zu bejahende Frage, da es die Zähigkeit und das historische Beharrungsvermögen der noch bestehenden Religionsformen denn doch zu gering veranschlagen hiesse, wenn man glauben wollte, dass jetzt, wo kaum erst die vorgeschobensten Ausläufer des liberalen Protestantismus sich der letzten Consequenzen des protestantischen Princips bewusst zu werden beginnen, das Alte als Religion der geschichtlich stets um Jahrhunderte hinter dem Zeitgeist an Bildung zurückstehenden Masse schon abgelebt genug wäre, um von einem frischen religiösen

Windhauch hinweggeblasen zu werden. Ja selbst dann, wenn der Process an einem solchen Punkte angelangt sein wird, braucht noch keineswegs gleich das Neue einzutreten, sondern kann ein kürzerer oder längerer Zeitraum der Brache sich dazwischen schieben, welcher der vollständigeren Verwesung des Alten und dem chemischen Aufschluss des Bodens zu neuer Fruchtbarkeit dient.

Schliesslich ist auch die Möglichkeit nicht abzuleugnen, dass es überhaupt zu lebenskräftigen religiösen Neubildungen nicht mehr kommen werde, wenngleich diese Ansicht ebenso extrem und unwahrscheinlich ist als die andere, dass die Zukunftsreligion nahe bevorstehe. Zwar stützt sich jene auf das anscheinend plausible Argument, dass das Gemüthsleben mehr und mehr vom Verstandesleben überwuchert werde und namentlich die religiösen Gemüthsbedürfnisse beständig im Abnehmen seien. Indessen wird hier theils eine augenblickliche Zeiterscheinung mit einer dauernden Entwickelungstendenz verwechselt, theils diese in gewissem Sinne allerdings einzuräumende Entwickelungstendenz in ihrer Rückwirkung auf die Religiosität und das Gefühl überhaupt unrichtig gedeutet. Es ist wahr, dass der bewusste Verstand in erster Reihe bei den Fortschritten der Menschheit zur Sprache kommt; aber auf die Dauer wirkt jede Verstandesfortbildung bereichernd und verfeinernd auf die Gefühlssphäre zurück, und der Kampf des Verstandes gegen das Gefühl wendet sich immer nur gegen den von einer früheren intellektuellen Entwickelungsphase überkommenen Gefühlsstandpunkt, aber nicht gegen den der neuen Verstandesphase entsprechenden, welcher erst nach theilweiser Zerstörung des alten sich allmählich bilden kann. Dass die intellektuelle Entwickelung im mächtigen und dauernden Fortschreiten ist, wer möchte

das leugnen, und ebenso gewiss ist es, dass eine neue Religion der Vernunft principiell Rechnung tragen muss, was die alten nur nebenbei nöthig hatten. Das aber das religiöse Bedürfniss sich dauernd und in steigendem Maasse vermindern müsse, folgt daraus nicht, so lange nicht das Volk als solches durch und durch abstract wissenschaftlich im strengen Sinne geworden, — und dies ist wohl niemals zu erwarten. Dagegen wird der Mutterboden des religiösen Bedürfnisses, die pessimistische Weltansicht, beständig wachsen, da die Menschheit, in je höherem Grade sie die Mittel irdischer Behaglichkeit sich dienstbar macht, desto mehr einsehen muss, wie unmöglich es ist, auf diese Weise die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur zur Zufriedenheit zu gelangen. Eine Periode des Aufschwungs der weltlichen Dinge kann so lange optimistisch sein, als die Hoffnung, am Ziele das erreichte Glück zu geniessen, vorhält; so wie aber solches Ziel erreicht ist, merkt das betreffende Volk, dass es nicht glücklicher ist als zuvor, und dass nur seine nagenden und quälenden Bedürfnisse gestiegen sind. Deshalb ist der Optimismus immer nur Intermezzo bei den gerade im weltlichen Aufschwung befindlichen Nationen, aber der Pessimismus ist die dauernde Grundstimmung der zur Selbstbesinnung gekommenen Menschheit, und bricht nach jeder zurückgelegten Epoche weltlichen Aufschwungs mit gesteigerter Gewalt hervor. Darum aber wird auch der Drang, dieses Weltelend, wenn auch nur ideell mit dem Bewusstsein zu überwinden, in immer gesteigerter Intensität sich nach Ablauf der Perioden der Verweltlichung und Absorption in weltlichen Interessen geltend machen, und darum wird die religiöse Frage erst dann zur aller brennendsten werden, wenn die Menschheit

alles erreicht hat, was sie an Cultur auf Erden überhaupt erreichen kann, und die ganze jämmerliche Armseligkeit dieser höchsterreichbaren weltlichen Situation überschaut.

Ausserdem, dass die Wissenschaft als solche den künftigen religiösen Neubildungen vorarbeitet, wird man es ihr aber auch nicht verargen dürfen, wenn sie ihren gegenwärtigen Besitz einmal unter dem Gesichtspunkt in's Auge fasst, sich nach dem gegenwärtig möglichen Ermessen darüber zu orientiren, welche Ideen wohl Aussicht haben könnten, künftig einmal als Ersatz der christlichen einzutreten und sich mit den haltbaren Resten dieser zu verschmelzen. Diese Betrachtung wird am besten von einem Ueberblick über die geschichtliche Bedeutung der hauptsächlichsten Religionen ausgehen, und wird es sich zeigen, dass, den gegenwärtigen internationalen Verkehrsverhältnissen entsprechend, die Religion der Zukunft, um Weltreligion werden zu können, die Synthese der orientalischen und occidentalischen, der pantheistischen und monotheistischen Religionsentwickelung darstellen müsse, und dass sie nur so den religiösen und intellektuellen Bedürfnissen der neuen Zeit zugleich Rechnung tragen könne.

Eine solche allgemeine Orientirung der Wissenschaft über ihren gesammten Besitzstand an religiös verwerthbaren Ideen, welche in dem Nachfolgenden natürlich nur mit ganz flüchtigen Strichen skizzirt werden kann, erhebt keineswegs den Anspruch, der Religion der Zukunft ihre Bahnen vorzuschreiben; aber sie bemüht sich wenigstens, mit dem unphilosophischen Gegensatz von Christen und Heiden zu brechen, und in kosmopolitischer Unbefangenheit den scheinbar zusammenhangslos auseinanderliegenden Culturphasen, der indischen und mittelmeerländischen, ihr Recht zu ge-

währen und die Perspektive der künftigen Einmündung dieser grossen religiösen Strömungen in ein gemeinsames Flussbett zu eröffnen. Hierdurch wird eigentlich erst Sinn in die Weltgeschichte gebracht, da selbige gewöhnlich bloss als Geschichte der occidentalen Hälfte der alten Welt, mit Beiseitelassung der centralasiatischen Cultur verstanden wird, die nur gleichsam als fünftes Rad am Wagen mitläuft.

Was wir so betrachten wollen, ist also nicht etwa die Religion der Zukunft selbst, welche unsern Blicken durchaus in Nebel gehüllt ist, sondern nur die Bausteine der Geschichte, der Religion und Philosophie, welche uns als möglicher Weise verwendbar und geeignet zu derselben erscheinen.

IX. Die historischen Bausteine der Religion der Zukunft.

Im Anfang der Religion finden wir die Indifferenz des theistischen und pantheistischen, des monotheistischen und polytheistischen Elements; das Bewusstsein hat sich die Tragweite der Differenzen zwischen Transcendenz und Immanenz, zwischen Einheit und Vielheit noch nicht zum Bewusstsein gebracht, und je nach dem augenblicklichen Bedürfniss betrachtet es seine Gottheit als eine ausserweltliche oder innerweltliche, einheitliche oder in Vielheit auseinandergehende. Da die Religion mit der Verehrung der Naturkräfte beginnt, so ist die Tendenz aller primitiven Religionen zur Vielheit des Göttlichen unausweichlich; da der kindliche, bildlich denkende Geist A l l e s anthropomorphisirt und anthropopathisirt, so ist es kein Wunder, dass er es auch mit den vielen Naturkräften so macht, und diese ihm zu vielen persönlichen Göttern werden. Andererseits sind die Naturkräfte ihrem Wesen nach der Natur immanent, und trotz aller Kämpfe der Naturkräfte unter einander empfindet das religiös angeregte Gefühl doch deutlich den einheitlichen Zusammenhang der ganzen Natur, gilt ihm jede der Hauptnaturkräfte d a r i n als identisch mit den übrigen, dass

es dieselbe als Offenbarung eines Uebernatürlichen, Göttlichen, betrachtet, und darum braucht die primitive Religion unbedenklich bei jeder Gelegenheit die in der Poëtik pars pro toto genannte Figur, d. h. sie verehrt jede gerade als Gegenstand der Verehrung gewählte Naturkraft in dem Sinne als Gott, dass in ihr sich das universelle Göttliche darstelle.*) Das ursprüngliche religiöse Bewusstsein merkt nun noch nichts von dem Zwiespalt, in den es durch die anthropomorphisirende Thätigkeit seiner Phantasie mit sich selbst versetzt wird; es merkt den Widerspruch deshalb noch nicht, weil es noch alles vermenschlicht (wie schon die Sprache zeigt), und es ihm deshalb mit dem Aufrechterhalten seiner Anthropomorphismen noch gar nicht Ernst ist, da sie ihm nur als Behelfe zur Anknüpfung und Einordnung in die ihm allein bisher geläufigen Vorstellungsreihen dienen. Indem aber nun das Volk an diesen ihm verständlichsten Anthropomorphismen festhält und sich an dieselben gewöhnt, verhärten sich die ursprünglich bildlich gemeinten Göttergestalten zu festen Personen mit unter sich abgegrenzter Wirkungssphäre, und indem so das Symbol den ihm zu Grunde liegenden Gedanken überwuchert, geht das Bewusstsein dsr Einheit des Göttlichen über der Starrheit des verhärteten Polytheismus zu Grunde, oder bleibt doch nur als dunkler Hintergrund von ungreifbarer Gestalt, und auch so nur für das Verständniss der tieferen Geister, bestehen.

So finden wir den Polytheismus bei den meisten in die Geschichte eintretenden Völkern; es ist die Corruption

---

*) In den Veden tritt dieses Verhältniss mit hinreichender Deutlichkeit zu Tage. Vgl. Max Müller: „Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft", Bd. I, Leipzig, Engelmann, 1869, No. I und III, insbesondere S. 24 ff.

eines früheren höheren Standpunktes, der sich aber in seiner naiven Unschuld nicht behaupten konnte, weil er die in ihm vorgebildeten Differenzen nicht als solche erkannt und geistig überwunden hatte. Ueberall zeigt der Polytheismus die Neigung, sich in irgend welcher Verhüllung in reinere Religionssysteme einzuschmuggeln, weil er überall dem ungebildeten Volke so zu sagen die bequemste und gedankenloseste Form des mechanischen religiösen Cultus gestattet. Es ist die wesentliche Aufgabe der religiösen Entwickelung der geschichtlichen Zeit, dasjenige Element der Urreligion zu überwinden, welches ihren Verfall zum Polytheismus verursacht hat und demselben seine grosse Beharrungskraft verleiht, das ist die Neigung des sinnlichen Menschenverstandes zur Vermenschlichung des Göttlichen; denn nur dadurch können die berechtigten Elemente der Urreligion: die Einheit des Göttlichen, die Immanenz desselben und die Vielheit seiner Aeusserungsweisen, gleichzeitig erhalten bleiben.

Die Geschichte hat hierzu zweierlei Wege eingeschlagen, deren keiner das Ziel erreichen konnte, weil jeder es nur einseitig erfasste, welche aber beide zusammengenommen das geschichtliche Ziel deutlich erkennen lassen. Der Orient schlug den anscheinend gründlicheren und minder einseitigen Weg ein; er wollte die Vielheit, die ja auch entschieden ihre Berechtigung als innere Mannichfaltigkeit des Einen hat, nicht fahren lassen, er wollte sich die Immanenz, die für das religiöse Gefühl von so entscheidender Wichtigkeit ist, nicht gefährden, und wollte die Einheit des Göttlichen durch Anerkennung der Einen alles seienden, alles belebenden, in allen ihren göttlichen und menschlichen Offenbarungen wirksamen Gottheit sichern. Diese Gestalt der Religion ist der Brahmanismus; alles ist hier Erscheinung

des Einen ewigen unpersönlichen Brahm mit den Attributen Sein, Wissen und Seligkeit, welches zunächst in der Trimurti (Brahma, Wischnu, Siwa) seine schaffende, erhaltende und wiederauflösende Thätigkeit offenbart, und weiterhin in zahllosen Besonderungen sein göttliches Wesen entfaltet. Leider sind nur hier die stehen gebliebenen vielen Götter der Stein des Anstosses für die Volksphantasie; die Eine, unpersönliche immanente Gottheit ist zwar theoretisch gerettet, aber doch nur für die esoterische Lehre, um die das Volk sich nicht kümmert, da es sich nur an die ihm anscheinend näher liegenden vielen persönlichen Gestalten der Offenbarung des All-Einen hält. Die *Spitze* des Systems ist vom Antropomorphismus gereinigt, aber dafür wuchert derselbe um so üppiger und ungestörter in den *Verbindungsgliedern* zwischen der metaphysischen Spitze und der breiten physischen Basis.

Den umgekehrten Weg schlug das Judenthum ein, indem es sich unter den vielen Göttern einen einzelnen zum speciellen Stammesgott auserkor, und mit diesem einen Gegenseitigkeitsvertrag abschloss (alte Bund). Die alten Juden bezweifelten die göttliche Realität der andern Götter der Nachbarvölker so wenig wie diese selbst, sie hielten nur ihren Gott für den stärkeren, bauten auf seine Verheissungen, und glaubten ihm für die ihren Vätern erwiesenen Wohlthaten Treue schuldig zu sein. Mit dem wachsenden Nationalgefühl aber steigerte sich auch der Stolz auf ihren Gott; von da an, wo sie ihn zum alleinigen Schöpfer Himmels und der Erde erhoben, mussten sie zugleich die Herrschaft anderer Götter auf der von Jehovah geschaffenen Erde als *unrechtmässig* ansehen, und zur Ehre ihres Gottes hoffen, dass einst alle Völker zu ihm sich bekehren und ihn anbeten würden als den höchsten

Gott und den alleinigen Weltschöpfer. Die fortschreitende Entwickelung des Monotheismus gelangt nun aber weiter dahin, die fremden Götter nicht nur für unrechtmässig auf Erden neben Jehovah herrschende anzusehn, sondern sie für falsche Götter zu erklären; d. h. das religiöse Bewusstsein hat nunmehr seinen Begriff der Gottheit oder Göttlichkeit an dem Maasstabe seines höchsten Gottes so gesteigert, dass die fremden Götter diesem Begriff nicht mehr entsprechen, dass sie zu Dämonen herabsinken, welche sich den Namen eines Gottes fälschlich angemaasst haben, um sich eine ihnen nicht gebührende Verehrung zu erschleichen. Den schärfsten Ausdruck hierfür gewinnt der Monotheismus im Muhammedanismus, indem die abstracte Einheit der Gottheit hier geradezu zum Gegenstand des religiösen Fanatismus wird. Solcher Fanatismus kann sich freilich nur so lange behaupten, als die Einheit Gottes von irgend einer Seite angetastet wird, z. B. durch die drei Personen der christlichen Trinität, oder durch die Erweisung göttlicher Ehren an Muhammed oder dergl.

Durch diesen abweichenden Entwickelungsgang war nun aus dem Polytheismus selbst gleichsam durch eine natürliche Auslese im Kampf der Götter um's Dasein der religiös mächtigste als Sieger hervorgegangen, der die anderen der göttlichen Würde entkleidet hatte. Die Einheit des Göttlichen war so allerdings restituirt, und zwar praktisch für das Bewusstsein des ganzen Volkes; aber in Folge der Entwickelung des Einen Gottes aus einer anthropomorphischen Gestalt des Polytheismus war der krasseste Antropopathismus an ihm kleben geblieben, der ihn zur Transcendenz verurtheilte und dem Durst des religiösen Gemüths nach einem immanenten Gott einen Stein statt des Brodes reichte. Nicht als ob nicht schon das alte

Testament an einzelnen Stellen schwache Anläufe zur Immanenz Gottes nähme, aber diese bleiben eben Velleïtäten des religiösen Gemüthes, welche an dem Widerspruch mit der transcendenten Persönlichkeit ihres Gottes scheitern.

So wahren sich die indischen Arier im Brahmanismus die Immanenz der unpersönlichen Gottheit aber auf Kosten der Einheit wenigstens für das Bewusstsein des gemeinen Volkes; die Semiten hingegen geben allem Volk die Einheit Gottes, aber auf Kosten seiner Immanenz, die nur bei einem unpersönlichen Gotte möglich ist. Der Brahmanismus bleibt trotz höherer Anläufe in der anthropomorphischen Vergöttlichung der gegebenen Vielheit der natürlichen Erscheinungen des Uebersinnlichen stecken, der Judaismus und Muhammedanismus schneidet die Fäden zwischen der Vielheit der Erscheinung und der Einheit des Wesens durch, um letztere in ihrer abstracten Gestalt nicht zu beeinträchtigen, und veräusserlicht das stetige Functioniren der Gottheit in ihrer natürlichen Erscheinung zu dem einmaligen Acte einer in die Vergangenheit verlegten Schöpfung. Dieser Gegensatz ist zu charakteristisch, als dass wir nicht einen völkerpsychologischen Zusammenhang desselben mit den Volksseelen der arischen Inder und semitischen Juden und Araber vermuthen sollten. Nicht, wie Renan behauptet, um Polytheismus und Monotheismus dreht sich der Gegensatz — denn Polytheisten sind Arier und Semiten auf gleiche Weise — sondern um die verschiedene Art, den gemeinsamen Polytheismus zu überwinden: hier durch pantheistischen Monismus, dort durch abstracten persönlichen Monotheismus.

Der Gegensatz der esoterischen Metaphysik des Brahmanismus und seiner exoterischen Volksreligion forderte den reformatorischen Eifer heraus. Der Buddha fasste die

Lehren der Vedanta- und Sankhya-Philosophie zusammen und predigte sie dem Volke als neue Heilslehre, die keine Götter und keine Priester kannte. Leider schüttete Buddha das Kind mit dem Bade aus, d. h. mit den polytheistischen Volksgöttern verwarf er auch die metaphysische Gottheit, die Substanz der Welt, das Wesen ihrer Erscheinung, und predigte reinen Atheismus. Es wäre sein Irrthum, dass die Welt der blosse Schein von einem Nichts sei, nicht möglich gewesen ohne den in Indien von jeher allgemein verbreiteten träumerischen subjectiven Idealismus, der so wenig an irgend eine Realität glaubt, dass er nicht einmal die logische Nothwendigkeit eines Wesens hinter der Erscheinung begreift, also (vom Standpunkt des Realismus) ebensowohl Akosmismus wie Atheismus ist. Nur unter solchen erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen war es überhaupt möglich, eine atheistische Religion zu gründen. Leider konnte sich auch der Buddhismus nicht der anthropopathisirenden und polytheistischen Volksneigungen erwehren; Buddha selbst wurde, wie Jesus, vergöttlicht, das von ihm als letztes Ziel gepredigte Nirvana zu einem Paradiese positiver Glückseligkeit ausgeputzt, und die von ihm verpönte Hierarchie ebenso wie nach dem gleichen Verbot Christi in optima forma restituirt. Der so corrumpirte Buddhismus unterschied sich nicht mehr principiell genug vom Brahmanismus, um der Reaction desselben in seinen Heimathländern Widerstand leisten zu können. Immerhin aber dürfen wir im Buddhismus eine strengere Form des Monismus erkennen, als im Brahmanismus, und dürfen der dem johanneischen Christenthum so nahe stehenden Ethik desselben unsere Anerkennung als eines grossen Fortschrittes in der orientalischen Religionsgeschichte nicht versagen.

Dem in sich zermürbten und zerriebenen, geistentleerten Polytheismus des Römerreiches gegenüber war der jüdische Monotheismus eine imposante religiöse Gewalt; nur die lästigen geistlosen Schranken des mosaischen Gesetzes mit seiner Bevormundung auch der kleinsten Thätigkeit hinderten ihn, sich erobernd auszudehnen. Sobald Paulus diese Schranke niedergeworfen, begann der jüdische Monotheismus, bereichert mit den christlichen Verheissungen und Erlösungsbehelfen seinen Eroberungszug gegen die Länder des Mittelmeers. So lange die arischen Völkerschaften dieser Länder den Christengott nur als einen der zahlreichen, damals neu aus dem Orient importirten Götter innerhalb des Polytheismus ansahen, fügte er sich in ihr arisches Bewusstsein; als aber die Strenge des jüdischen Monotheismus sich geltend machte, trat die Reaction der arischen Volksseele gegen die ihr zugemuthete abstracte Einheit zu Tage und wahrte dieser Zumuthung gegenüber ihr völkerpsychologisches Recht durch die Zerstörung des Monotheismus vermittelst der Trinität.

In der Trinität sind genau wie in der brahmanischen Trimurti drei Hauptthätigkeiten der Gottheit in drei göttlichen Personen anthropomorphisirt; die Thätigkeiten sind hier nur zu zwei Dritteln andere: die schaffende, die erlösende und die heiligende. Der Widerspruch, der in der Urreligion der Veden noch unbeachtet schlummert, der in dem jüdischen Lösungsversuch durch Absägung der Vielheit von der einen Wurzel durchhauen wird, er stellt sich in der Dreieinigkeit der Brahmanen und Christen in voller Schärfe dar: Eins ist drei und drei ist Eins. Die Brahmanen haben ihn gelöst, indem sie als das einheitliche Wesen der drei göttlichen Personen das unpersönliche Brahm hinstellen, welches in allen Dreien erscheinend sich

offenbart. Die Christen haben anderthalb Jahrtausende an diesem Widerspruch herumgeknabbert, weil sie nicht den Muth hatten, ihn nach dem Vorbilde der Brahmanen zu lösen. Die Formel: „eine Substanz oder ein Wesen in drei Personen" führte sie eigentlich nahe genug darauf hin, aber der jüdische Anthropopathismus der transcendenten Persönlichkeit des höchsten Gottes hatte schon zu festen Fuss im Dogma gefasst, um nicht das offene Aussprechen der Consequenz einer einzigen, unpersönlichen, Alles (auch die drei Götter) seienden Gottheit, als Häresie fürchten zu müssen.

Es ist aber klar, dass weder eine der drei Personen, noch auch eine vierte Person die substantielle Identität unter den dreien herstellen kann, sondern nur eine unpersönliche göttliche Substanz, welche das identische Wesen der drei Personen bildet, zu dem sich also die drei Personen nur als Offenbarungsweisen (modi) oder Erscheinungsformen verhalten. Dann ist aber diese unpersönliche göttliche Substanz das innere und eigentliche Wesen der drei göttlichen Offenbarungsweisen, die alleinige und einzig wahre Gottheit, die metaphysische Spitze der christlichen Metaphysik, welche allein ihren Namen als Monotheismus vor dem Forum der Vernunft rechtfertigt. Die drei personificirten Offenbarungsweisen dieser einen unpersönlichen Gottheit können aus diesem Gesichtspunkt nur als phantastische Anthropomorphismen von göttlichen Functionen angesehen werden, ganz wie im Brahmanismus, nur dass an Stelle von Naturfunctionen theilweise mystisch-ethische Functionen getreten sind. Das vom Judenthum zerschnittene Band zwischen dem göttlichen Wesen und der zeitlichen Naturerscheinung (z. B. dem Menschen) vermochte auch das Christenthum nur in ketzerischer

Mystik oder in ohnmächtigen am Dogma der Persönlichkeit zerscheiternden Velleïtäten wieder anzuknüpfen, aber es schuf sich doch wenigstens einen unvollkommenen Ersatz für dasselbe, indem es innerhalb der transcendenten Gottheit das Verhältniss von Wesen und Erscheinung mit seiner Immanenz wieder herstellte und so ein (unter den angenommenen Voraussetzungen freilich unerreichbares) Ideal sich vorhielt, wie eigentlich der Mensch mit Gott geeint sein sollte, und wie eigentlich die Vielheit der Naturerscheinungen in der göttlichen Einheit als dem sie seienden Wesen aufgehoben sein sollte.

Diesen tiefen metaphysischen Sinn der Trinität verkannte die rationalistische Aufklärung des modernen Protestantismus; anstatt die begonnene Correctur der abstracten Einheit des transcendenten jüdischen Monotheismus mit kräftiger Hand fortzuführen, fiel sie in den jüdischen Standpunkt zurück, indem sie zwei Personen wieder strich und die dritte als persönlichen Gott übrig behielt, welcher dem Menschen so jenseitig gegenüberstand wie je zuvor. In Wahrheit aber galt es, mit dem Gedanken Ernst zu machen, dass der Mensch so mit der Gottheit geeint sein sollte, wie die drei anthropomorphischen Gottgestalten der Trinität es mit ihrem Einen göttlichen Wesen sind, und bedurfte es nur der Correctur, dass dieses „sollte“ zum reellen „ist“ wird, sobald man (mit Hegel und Biedermann) die unberechtigten, polytheistischen, anthropomorphischen Personificationen der hauptsächlichen Offenbarungsweisen der Gottheit fallen lässt und die Immanenz der unpersönlichen Einen Gottheit in seiner ganzen Erscheinungswelt wiederherstellt. Dann erst wäre die Aufgabe gelöst, durch Ausmerzung alles Anthropomorphismus und Anthropopathismus die

Einheit des Monotheismus und Pantheismus herzustellen, d. h. einen Monotheismus zu gewinnen, dessen Gott nicht durch seine Persönlichkeit vom Menschen geschieden ist, und ein Pantheismus, der durch keinen Polytheismus corrumpirt ist.

Das Christenthum darf mit seinem Fundamentaldogma der Trinität als der erste Versuch einer Synthese der arischen und semitischen Religionsentwickelung bezeichnet werden; aber dieser Versuch missglückte nach beiden Seiten, d. h. die unpersönliche, die Immanenz ermöglichende Spitze wurde nicht klar und präcis erreicht und ergriffen, und der wieder hereinbrechende Polytheismus der alten schon vom Buddhismus überwundenen brahmanischen Trimurti war der Kaufpreis für den noch dazu entgangenen Gewinn. Dennoch liegt in der Tendenz des Versuches allein, und in der Herzensgluth, mit welcher ganze Jahrtausende an die keineswegs widerspruchslos gefassten Bestimmungen der Trinität sich angeklammert haben, so viel Lehrreiches, dass diese Religionsgestalt mit all ihrer Halbheit und Unreife aus der Geschichte nicht weggedacht werden könnte. Sie weist uns im Verein mit dem Buddhismus in seiner noch nicht corrumpirten Gestalt den Weg, auf welchem wir fortzuschreiten haben: die Beseitigung des Polytheismus und der Transcendenz, beides bedingt durch die Beseitigung der Anthropopathisirung und Personificirung des Göttlichen. Wir sind heute ebenso eifrige Anhänger des Monotheismus wie die Juden nnd Mohammedaner, und ebenso eifrige Anhänger der Immanenz wie die Inder; wir wollen den Polytheismus des Christenthums (sowohl den Heiligencultus des Katholicismus, wie auch die Dreigötterei des Lutherthums) ebenso gründlich ausrotten, wie es die rationalistische Aufklärung will, aber wir wollen das

in den drei Göttern der Trinität immanente unpersönliche göttliche Wesen nicht wie jene vertauschen mit dem persönlichen Gott der Juden und Mohammedaner, der dem Menschen wie seiner ganzen Schöpfung ewig jenseitig gegenübersteht.

Das Christenthum ist trotz aller arischen Umbildungstendenzen doch überwiegend dem semitischen Ursprung treu geblieben, dem es entsprossen; aber heut wie im zweiten Jahrhundert ist es die Philosophie, durch deren Mund der arische Geist seine Forderungen an den überlieferten Semitismus stellt. War es damals die griechische Philosophie in ihrer durch egyptische Einflüsse mitbestimmten alexandrinischen Modification, so ist es heute die deutsche Philosophie in Gestalt des Pantheismus oder spiritualistischen Monismus, der sich auf der Kantschen Kritik des rationalistischen Theismus erhoben, und als Fortbildung der griechischen Philosophie auf bedeutend erhöhtem Bewusstseinsniveau bezeichnet werden kann. Von Hegel wird das Postulat der göttlichen Immanenz zum grandiosen System durchgebildet, und der „fleischgewordene Logos" des Johannes als die allgemeine Bestimmung des Menschen erfasst, namentlich sofern er sich der göttlichen Immanenz bewusst geworden; er schliesst sich hierdurch freilich ohne es zu wissen, unmittelbar an jenen Senktrieb der indischen Philosophie an, welcher im Toa-te-king des Lao-tse*) eine so herrliche von indischer Phantastik befreite Blüthe getrieben hat, während er selbst noch in seiner kühnen dialektischen Umgestaltung und Umdeutung des Christenthums (namentlich der Johanneischen Logoslehre) die absolute

*) Uebers. von R. Plaenckner, Leipzig, Brockhaus, 1870; insbesondere vgl. Cap. 21, 40, 45, 51.

Religion erblickt. Schopenhauer hingegen greift mitten in die Weltanschauung der Vedantaphilosophie und des Buddhismus hinein, restituirt ihren träumerischen subjectiven Idealismus, ihren (dem christlichen an Tiefe weit überlegenen) Pessimismus und die Ethik und die Nirvanalehre des Buddhismus. So erneuert die Philosophie, der Geschichte der Religionsentwickelung vorgreifend, die mehr oder minder brauchbaren Elemente des Inderthums, rückt sie dem Bewusstsein der modernen Bildung nahe, und bereitet die zukünftige Synthese derselben mit den haltbaren Stücken oder den umgebildeten Lehren der jüdisch-christlichen Religionsentwickelung vor. Es bleibt die weitere Aufgabe der deutschen Philosophie, die von Hegel, Schopenhauer (Fichte, Schelling, Herbart u. A. m.) in einzelnen Stücken erfassten Wahrheiten der innerasiatischen Religionsideen zu einem einheitlichen systematischen Ganzen mit den aus dem Christenthum beizubehaltenden Elementen einerseits, so wie mit dem von der modernen Cultur entwickelten (und meist schon in Hegel seinen Ausdruck findenden) Gedankenkreise zu verschmelzen, um so eine metaphysische Weltanschauung zu gewinnen, welche allmählich in die tieferen Schichten des Volksbewusstseins hineinsickernd, die günstigsten Voraussetzungen zur Entfaltung eines neuen religiösen Lebens an Stelle des im Absterben begriffenen christlichen darbietet. Die bisherige Religionsphilosophie war dadurch auf falscher Fährte, dass sie eine einzelne Religion als absolute Religion betrachten und erweisen zu müssen glaubte (so Hegel die christliche, Schopenhauer „die ehrwürdigen asiatischen Urreligionen der Menschheit“); ein wachsendes kritisches Bewusstsein muss nothwendig die Verkehrtheit dieses Bemühens enthüllen und es als alleinige Aufgabe der Religionsphilosophie

bestimmen, die philosophisch haltbaren und zu religiösen Neuschöpfungen verwendbaren Bestandtheile aller, insbesondere der höchstentwickelten Religionen aufzuzeigen, und auf die Ziele der convergenten Entwickelungsgeschichte der Religion in den verschiedenen Culturgebieten hinzudeuten.

Dass der transcendente Persönlichkeitstheismus sowohl an sich, als durch seine Consequenzen (heteronome Moral, Theodicee, indeterministische Willensfreiheit u. s. w.) dem modernen Bewusstsein unannehmbar geworden ist, ist schon öfter berührt, und nur ein achtungswerther, aber unkritischer und unphilosophischer Conservatismus kann über diese Thatsache hinwegtäuschen. Bei dieser Unhaltbarkeit des Theismus wird es aber zur Lebensfrage für die Religiosität und den Idealismus der Menschheit, den Pantheismus in das Bewusstsein der modernen Culturvölker einzuführen; denn wenn dies unterbleibt, oder nicht zu rechter Zeit geschieht, so muss nothwendig der irreligiöse materialistische Naturalismus die leergewordene Stelle einnehmen — ein Process, der sich täglich vor unsern Augen vollzieht, aber doch eben nur da, wo die pantheistische deutsche Philosophie mit ihrem erwärmenden Lichte noch nicht hingedrungen ist. Denn Heinrich Heine hat Recht mit seinem Ausspruch, dass „der Pantheismus die verborgene Religion Deutschlands“ sei, und es ist gewiss ein Zeichen der Zeit, wenn selbst in den Kreisen des Judenthums eine Philosophie mit kräftigen reformatorischen religiösen Tendenzen auftritt, welche diesen Ausspruch zu ihrem Motto nimmt, die Unpersönlichkeit und Immanenz Gottes predigt und sich zum Pessimismus bekannt*). Wenn solche

*) Vgl. Dr. Moritz Venetianer: „Der Allgeist“. Berlin, Carl Duncker, 1874; „Schopenhauer als Scholastiker“ ebenda, 1873.

Erscheinungen im semitischen Judenthum möglich sind, welchem wir den Persönlichkeits-Monotheismus verdanken, so werden wir gewiss nicht daran verzweifeln dürfen, dass zunächst in dem echt arischen Deutschland der Pantheismus aus einer verborgenen Religion der esoterischen Philosophie zu einer allgemeinen Weltanschauung (anfänglich der Gebildeten und dann) des ganzen Volkes werden könne, welche die Grundlage eines neuen religiösen Lebens bilden könne.

Wollte man hiergegen als negative Instanz geltend machen, dass der Pantheismus in Indien die Völker in Apathie eingelullt habe, so würde man erstens die obigen Darlegungen vergessen, dass der indische Pantheismus nicht energisch genug Monotheismus war, um sich des geisttödtenden Polytheismus zu erwehren; man würde aber zweitens sich irren, wenn man als die Ursache der träumerischen Apathie der Inder anstatt des ihrem Volksgeist gemässen träumerischen subjectiven Idealismus den Pantheismus anklagen wollte. Wer die Welt nicht als eine objectiv-reale Erscheinung des absoluten Wesens anerkennt, sondern für einen subjectiven Schein ohne Wahrheit, für Traum, Schaum und Wahn hält, wer demgemäss Raum und Zeit für blosse Formen der Anschauung ohne correlative Daseinsformen der Wirklichkeit, und mithin die Geschichte und die in ihr verlaufende Entwickelung für eine gegenstandslose Illusion erklärt, der spinnt sich in seine Traumwelt so ein wie die Raupe in ihre Puppe. Bei solchen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen kann keine Metaphysik mehr im Stande sein, den aus jenen nothwendig folgenden apathischen Quietismus abzuwenden. Mit dieser (leider auch von Schopenhauer acceptirten) erkenntnisstheoretischen Weltansicht muss

daher unbedingt gebrochen werden*), wenn man nicht dem Inderthum gleich in totaler Indolenz versumpfen will. Hier ist einer der Punkte, wo die realistische, an die Wirklichkeit der Zeit, der Geschichte und der Entwickelung glaubende jüdisch-muhammedanisch-christliche Weltansicht der indischen entschieden überlegen ist, und diese Ueberlegenheit ist es wesentlich, welche der asiatischen Stagnation gegenüber den rüstigen historischen Fortschritt der muhammedanisch-christlichen Cultur bedingt, und die christlichen Völker zu den gegenwärtigen Trägern des weltgeschichtlichen Fortschritts gemacht hat. Im Protestantismus hat sich der realistische Evolutionismus zum evolutionistischen Optimismus weitergebildet, welcher besonders von Leibnitz und Hegel zur Grundanschauung der modernen Bildung erhoben worden ist. Dass dieser Optimismus vom logisch-evolutionistischen Gebiet in's eudämonologische hinübergriff, ist eben nicht zu verwundern; aber dieser falsche eudämonologische Optimismus des Leibnitz findet schon bei Hegel durch die offenkundige Missachtung des individuellen Glücks und die Hervorhebung des in schmerzlichem Kampf der Gegensätze verlaufenden Entwickelungsprocesses eine beträchtliche Einschränkung**), und schlägt bei Schopenhauer vollständig in sein Gegentheil, den entschiedensten Pessimismus um, welcher hier aber ebenso unberechtigt vom eudämonologischen auf das evolutionistische Gebiet übergreift. Ohne eudämonologischen Pessimismus muss der evolutionistische Optimismus nothwendig zu irreligioser Verweltlichung führen; ohne evolutionistischen Optimismus

*) Vgl. meine dieser Aufgabe gewidmete Sehrift: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". Berlin, C. Duncker, 187.

**) Vgl. I. Volkelt: „Das Unbewusste und ber Pessimismus", Berlin, Henschel 1873; S. 246 — 255.

muss der eudämonologische Pessimismus zu verzweifelter Indolenz gelangen, oder gar zur religiösen Askese entarten. Nur beide zusammen geben eine Weltanschauung, welche sowohl der Realität und der Entwickelung des Irdischen ihr Recht zu Theil werden lässt, als auch von dem Fehler frei bleibt, diese Realität für ein Letztes, an und für sich Werthvolles zu halten, vielmehr sich durch einen metaphysischen objectiven Idealismus über den Unwerth dieser ihre Existenz nicht verdienenden Welt erhebt.

Das Christenthum geht, wie öfter bemerkt, gleichfalls von dem eudämonologischen Pessimismus aus, aber es entstellt diesen Ausgangspunkt durch die egoistische Verquickung mit einem transcendenten eudämonologischen Optimismus, der sich auf den individuellen Unsterblichkeitsglauben und auf die dem Frommen verheissene ewige Seligkeit stützt. Hierdurch wird ein metaphysisch verfeinerter, aber darum für die echte, auf Selbstverläugnung beruhende Sittlichkeit nur um so gefährlicherer Egoismus genährt, und die pessimistische Ansicht über die reale gegebene Welt zu einem relativ verschwindenden Moment herabgesetzt. Die Gegenwart, welche die Ausmerzung jeder Art von grobem oder feinem Egoismus aus der Moral gebieterisch fordert, kann diesen Glauben nicht beibehalten, sondern muss ihre Anknüpfung vielmehr bei dem irdischen Pessimismus suchen, welcher (in seiner unverfälschten Gestalt) sich über das Elend des Daseins mit keinen Illusionen eines erträumten Jenseits hinwegzutäuschen sucht, sondern für das Individuum als solches nur eine Sehnsucht kennt: frei zu werden von der schweren Pflicht der Mitarbeit am Processe, wieder unterzutauchen in das Brahm wie die Blase in den Ocean, zu erlöschen wie ein Licht im Winde, und nicht mehr wiedergeboren zu werden (wie der

exoterische dem Volksglauben angepasste Ausdruck lautet). Dies erst ist der volle Ausdruck für die Sehnsucht des reinen religiösen Gemüths, die nicht auf Glückseligkeit, sondern auf Frieden und auf volle, durch keinen Schein der Trennung mehr getrübte Vereinigung mit dem Allgeist zielt, aber so lange geduldig als Individuum die sittlichen Pflichten übt, bis diesem die Stunde der Erlösung schlägt.

Für den schlechten und schädlichen Glauben an eine individuelle Fortdauer gewährt der Pantheismus dem religiösen Gefühl die tiefe Anregung und hohe Befriedigung, dass es sich ewig mit seinem Gotte untrennbar Eins weiss, dass der Mensch sich selbst als eine Erscheinung Gottes betrachtet, in welcher kein Wesen ist ausser Gott. Dieses Einsichtsbewusstsein ist das Ziel der höchsten Schwärmereien der Mystiker, welches sie aber niemals erreichen konnten, so lange sie Gott als eine ihnen gegenüberstehende Person, sich selbst als eine (wenn auch nur geschaffene) Substanz, ansahen und zwischen beiden den zum Vereinen unfähigen, ewig nur die Weite der Kluft constatirenden persönlichen „Mittler“ annahmen. Der Pantheismus allein erfüllt alle kühnsten Träume der Mystiker ohne Widerspruch mit der Vernunft; er allein macht den Dialog mit Gott, der beim Theismus der traurige Nothbehelf für die mangelnde Einheit ist, völlig überflüssig, indem er die beim Beten vorausgesetzte Zweiheit der Personen in eine reine Einheit verdichtet, die über das Stadium des Dialogs weit hinaus ist, und dem religiösen Gefühl unendlich viel mehr zu bieten hat als jener.

An Stelle der heteronomen Pseudomoral des Theismus gewährt der Pantheismus der Ethik eine metaphysische Grundlage, durch welche erst die in der Luft schwebende und auf die Gutmüthigkeit der sie Acceptirenden angewie-

sene Humanitätsmoral eine theoretische Begründung und Befestigung erlangt, ohne an ihrer Autonomie etwas einzubüssen. Eine metaphysiklose Moral wird immer wieder darauf zurückgreifen müssen, an der Pseudomoral des raffinirten, klug berechnenden Egoismus (Spinoza und Encyclopädisten) eine Anlehnung zu suchen, da ohne alle solche Anlehnung doch gar zu wenig auf sie zu bauen ist. Die sogenannte Klugheitsmoral ist aber so wenig ethisch, dass sie nicht einmal den Schein des Ethischen vorzuspiegeln wagen darf, wie die heteronome Moral des Theismus dies bisher mit so viel Erfolg durchzusetzen gewusst hat, sondern sich nur als Surrogat der für Traum und Illusion erklärten wahren Ethik ausgiebt. Dennoch thut die heteronome Moral Unrecht, auf die Klugheitsmoral vornehm herabzusehen, da in Wirklichkeit beide gleich wenig mit dem wahrhaft Ethischen gemein haben, und von diesen beiden Sorten Pseudomoral doch die Klugheitsmoral wenigstens den Vortheil hat, autonom zu sein.

Der Pantheismus oder spiritualistische Monismus ist die einzige Art der Metaphysik, welche, ohne die Autonomie des objectiv realen Erscheinungsindividuums anzutasten, den sich souverän dünkenden Eigenwillen in das Nichts seiner Phänomonalität zurückschleudert, indem sie ihm zeigt, wie er sich selber (d. h. das Wesen, das sowohl er selbst als sein Nächster ist) verletzt, indem er den Nächsten zu verletzen glaubt, dass er sich selber aber fördert, indem er den Nächsten fördert. Was das Mitleid und die Liebe nur instinctiv ahnt, indem sie es praktisch bethätigt, dass nämlich das Ich des sich von dem Nichtich abtrennenden und demselben entgegensetzenden Selbstbewusstseins nicht das wahre Selbst sei, sondern dass das wahre Selbst den Andern und die ganze Welt mit umfasse, diese grosse

ethische Grundwahrheit spricht nur der Pantheismus aus. Das „tat twam asi" (dies bist Du) der Inder ist eine unendlich tiefere, im strengsten Begriff wahre Begründung der Ethik als das anthropomorphische christliche Argument, dass wir uns deshalb lieben müssen, weil wir Kinder eines Vaters seien — als ob die natürliche Bruderliebe nicht den natürlichen Bruderhass gegen sich hätte und ihre Forderung nicht vielmehr selbst der ethischen Begründung bedürfte, anstatt als solche dienen zu können! So lange der Monismus nicht Fundament der Ethik ist, zerfällt alles in subjectives Belieben, wenn es nicht durch äusserliche heteronome Gesetze oder egoistisches Raffinement zusammengehalten wird; selbst die Vernunft erscheint so lange nur als ein subjectives bon plaisir (vernünftig und nicht unvernünftig sein zu wollen), als dieselbe nicht als Attribut des All-Einen, Alles-seienden, in allen Individuen erscheinenden Wesens, d. h. als objectives Weltprincip aufgefasst wird. Und welche Fassung man auch immer suchen und finden möge für das höchste Princip der Sittlichkeit (ob Mitleid, Liebe, Treue, Gerechtigkeit, universelle Harmonie, Solidarität, grösstmöglichstes Gesammtwohl, Beförderung des unbewussten Weltzwecks u. s. w.), immer werden diess nur subjective Ideen bleiben, deren eine diesem, die andere jenem zusagt, von welchen aber niemals anders als durch Hereinziehung des metaphysischen Monismus die Nothwendigkeit ihrer Realisirung nachzuweisen ist.

Auch hinsichtlich der Ethik haben wir demnach mehr aus dem Buddhismus als aus dem Christenthum zu entlehnen, wobei noch hinzuzufügen, dass ausser dem Monismus auch der Pessimismus nur im Buddhismus ausdrücklich zur Begründung der Sittlichkeit benutzt wird. Freilich fehlt dafür dort der künstliche Erlösungsapparat, den das

Christenthum besitzt; aber gerade diese Erlösung bleibt hier eine ebenso äusserliche, heteronome, wie das sittliche Gebot. Wi die Substanz des Sittlichen im Christenthum ohne Zuthun des Menschen vom transcendenten Gott ein für allemal auf dem Berge Sinai bestimmt wurde, wie die sittliche Schuld (als Erbsünde) ein für allemal vom Stammvater der Menschheit eingegangen wurde, so ist auch die christliche Erlösung von der Sünde ein für allemal für alle Geschlechter in einem einzigen äusserlichen Vorgang auf Golgatha vollbracht worden. Wie dem heteronomen Moralgesetz als psychologischer Reflex nur der blinde Gehorsam gegenübersteht, so der transcendenten Manipulation der Erlösung der blinde Glaube; der Mensch überwindet die Sünde hier ebensowenig selbst, als er die Sittlichkeit sich autonom vorzeichnet. Die Folge davon ist, dass die angebliche Erlösung ebensowenig eine wahrhaft sittliche Besserung und Erhebung vom Fall, wie die äusserliche Gesetzesbefolgung eine wahre Sittlichkeit zu Stande bringen kann; die Sündenvergebung durch den Beichtvater und die „Rechtfertigung durch den Glauben“ zerstören die Möglichkeit der echten sittlichen Wiedergeburt, indem sie die vorhandenen embryonischen Ansätze zur wahren ethischen Selbsterhebung als lebensunfähigen Fötus ausstossen, statt sie zum lebendigen Organismus sich weiter entwickeln und reifen zu lassen.

Wie die heteronome Moral als ein propädeutisches Erziehungsmittel der Völker für die autonome Sittlichkeit ihren nicht zu unterschätzenden Werth hat, so mag auch die Beruhigung des Gewissens mit dem Glauben an eine Rechtfertigung durch fremdes Verdienst und eine Besserung aus fremden Mitteln ihre relative historische Berechtigung gehabt haben; heute jedoch handelt es sich darum, die

Besserung und sittliche Erhebung nach einem selbstverschuldeten (nicht von Andern verschuldeten) Fall mit eigenen Mitteln zu bestreiten und durchzuführen, um dann das so mit saurer Mühe Errungene als eigenen sittlichen Erwerb zu besitzen und fest zu halten. Ohne Frage ist dieser Weg mühevoller und lästiger als die bequeme Brücke einer Schuldbefreiung durch fremdes Verdienst; aber die ernste Selbstversittlichungsarbeit durch allmählich fortschreitende sittliche Selbstzucht wird auch reale, nicht bloss eingebildete Resultate liefern, wie die Paulinische Wiedergeburt, nach welcher der Mensch thatsächlich an nichts als an geistlichem Hochmuth zugenommen hat.

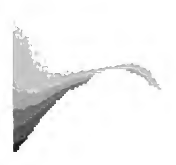
Wenn so die pantheistische Ethik einerseits auf die künstlichen äusserlichen Erlösungsbehelfe des Christenthums verzichtet, so hört sie darum doch nicht (wie die von der Metaphysik losgerissene Humanitätsmoral des liberalen Protestantismus) auf, religiöse Ethik zu sein. Indem sie die innigste Verbindung mit der ethisch wirksamsten Metaphysik gewinnt, erhebt sie sich im Gegentheil in einem viel höheren Sinne zur religiösen Ethik, als die christliche, welche doch immer nur heteronome Pseudomoral bleibt, und die tiefste metaphysische Wurzel der Sittlichkeit nicht erreichen kann, weil der persönliche Christengott nicht der Welt immanent ist, sondern derselben als seiner geschaffenen Substanz gegenübersteht.

Was den Cultus betrifft, so wird über diesen natürlich am wenigsten sich aussagen lassen, da in ihm die Zufälligkeit in der Wahl der Symbole und der Form der Andachtsübungen den weitesten Spielraum hat. Nur so viel lässt sich behaupten, dass der Cultus einer künftigen Religion wird innerlicher sein müssen als der der heutigen Religionen. Je mehr eine Religion in ihrem wesentlichen

Gehalt und ihrer gemüthsanregenden Kraft verfällt, desto mehr veräusserlicht sich ihr Cultus; alle religiösen Erneuerer dagegen haben gegen den von ihnen vorgefundenen äusserlichen Cultus angekämpft und auf innerlichen gedrungen. Auch Jesus führte den Cultus wesentlich auf Gebet zurück, perhorrescirte das öffentliche, gemeinschaftliche, und empfahl das einsame Gebet. So ist auch dem liberalen Protestantismus nicht daraus ein Vorwurf zu machen, dass er den äusserlichen Cultus verringert, sondern nur daraus, dass er dem innerlichen Cultus den Boden entzieht. Geht der Entwickelungsfortschritt, wie zu erwarten steht, von der katholischen Uniformität durch die protestantische Sektirerei zum religiösen Individualismus weiter, der insbesondere dem deutschen Gemüth am meisten entsprechen würde, dann ist auch von dieser Seite eine klare Hindeutung auf die Verinnerlichung des Cultus für die Zukunftsreligion zu finden. In Bezug auf innerlichen individuellen Cultus, d. h. in Bezug auf Tiefe der religiösen Gemüthsanregung und Befriedigung kann es aber, wie schon oben erwähnt, keine andere Metaphysik der pantheistischen zuvorthun, welche die Erfüllung dessen bietet, was die Mystiker aller Länder und Zeiten gesucht und erstrebt haben.

So erscheint denn nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft das Wahrscheinlichste, dass die Religion der Zukunft, wenn eine solche überhaupt als möglich gedacht werden soll, Pantheismus sein müsse und zwar pantheistischer Monismus (mit Ausscheidung alles Polytheismus), oder unpersönlicher immanenter Monotheismus, dessen Gottheit die Welt als objective Erscheinung nicht ausser, sondern in sich hat. Dies leistet aber weder das positive Christenthum mit seinem Trinitätspolytheismus, noch der liberale Protestantismus mit seinem abstracten persönlichen

Theismus; religionsgeschichtlich ist das Gesuchte nur zu erreichen durch Synthese der indischen und jüdisch-christlichen Religionsentwickelung zu einem Gebilde, welches die Vorzüge beider Richtungen (mit Ausmerzung ihrer Mängel) in sich vereinigt, und dadurch erst fähig wird, beide zu ersetzen, d. h. Weltreligion im eigentlichen Sinne zu werden. Ein solcher Panmonotheismus würde die mit der Vernunft übereinstimmendste, zugleich das religiöse Gemüth am stärksten anregende und befriedigende, und der Ethik die kräftigste Stütze verleihende Metaphysik sein, also dem am nächsten kommen, was das Volk unter dem Namen der „Wahrheit“ in der Religion sucht.



Verzeichniss der Schriften des Verfassers.





